
羅馬書註釋（卷壹）
馮蔭坤◆著

羅馬書註釋(卷壹)

作者：馮蔭坤
編輯：楊碧芳

出版兼發行者	校園書房出版社 台北市羅斯福路四段 22 號 台北市郵政 13 支 144 號信箱 電話：(02) 23653665 (02) 23644001 傳真：(02) 23680303 網址：http://www.campus.org.tw 郵政劃撥第 01105351 號
發行人	饒孝楫
本社登記證字號	行政院新聞局局版臺業字第 1061 號
承印者	龍騰躍彩藝印刷有限公司

中華民國 86 年 (1997 年) 9 月初版
中華民國 88 年 (1999 年) 10 月二版

國家圖書館出版品預行編目資料

羅馬書註釋 = A Commentary on the Epistle to the Romans / 馮蔭坤著，--初版.—臺北市：校園書房，民 86
冊； 公分
參考書目：面
ISBN 957-587-530-3(卷壹：精裝)

I.羅馬書—註釋

241.71 86008670

A COMMENTARY ON THE EPISTLE TO THE ROMANS

Volume 1: Introduction and Commentary on Romans 1-4

By RONALD Y. K. FUNG

Published by permission

P.O. Box 13-144, Taipei 10098, Taiwan, R.O.C.

First Edition: Sep. 1997
Second Edition: Oct. 1999

ISBN 957-587-530-3

目　錄

註釋

參考書目

補充書目

補充書目（二版）

序

加爾文在其《羅馬書註釋》的獻詞中這樣說：「如果我們明白這卷書信，引致了解全部聖經的通道便爲我們打開了。」[1] 他又說：「如果我們對此書信獲得了真正的了解，我們便有一扇開啓的門，得以進到聖經所有至深奧的寶藏那裏。」[2] 一位現代的釋經者將羅馬書比擬爲「保羅山脈的埃佛勒斯脫峰」；他又認爲，很少研究保羅的人能拒絕攀登這頂峰的挑戰。[3] 另一位釋經者說，「羅馬書中很少經文無重要釋經難題。[4]……在所有的新約著作中，這一卷提出了至明顯的智力挑戰。」[5] 筆者接受此挑戰，倒不是因爲想

---

[1] Calvin 2: 'if we understand this Epistle, we have a passage opened to us to the understanding of the whole of scripture.' 在中譯本（加爾文 1）出現的是更大的聲稱：「凡明瞭羅馬書的，他就明瞭全部聖經」。

[2] Calvin 5.

[3] Keck, 'Romans 5:1-11' 77. Edwards xiii 留意到，我們可按英文字母從 A 到 Z 順序數出羅馬書註釋作者的名字，只有三數個字母是沒有代表的。

[4] 簡寫表（之四）裏面好些關於羅馬書的專題著作，其前身就是一份研究某些經文的博士論文，例如：Badenas（十 4）、D. A. Campbell（三 21 ～ 26）、Davies（第一至四章）、Kaye（第六章）、Lambrecht-Thompson（三 27 ～ 31）、Rhyne（三 31）。

[5] Watson, *Paul* 160. 此作者認爲也許這正是羅馬書叫歷代以來無數釋經者著迷的原因。

試圖「征服」這埃佛勒斯脫峰，而是因爲不願意浪費多年來花在羅馬書上的功夫。在倫敦聖經學院初唸神學期間，就曾修讀羅馬書兩次（先是根據英文譯本，其後是原文釋經）；在福樂神學院進修時副修釋經學，羅馬書也是修讀的科目之一；其後在曼徹斯特大學研究因信稱義在保羅思想中的地位，羅馬書頭十一章的釋經更佔了畢業論文近六成的篇幅（加拉太書佔近四成）。又曾在「中神」教授羅馬書（第一至八章），以及在幾間教會的團契、主日學、查經聚會講解此書，每次都付出備課的時間和精力。花了這麼多心血在這卷書上而不在此書的釋經園地留下一鱗半爪，客觀地可說是不忠於受託者的職分，主觀地說更會叫筆者抱憾而終！

在保羅研究的領域上，我們處身於所謂的「後森達士時代」[6]（筆者的論文卻是在此之前的時代完成的！）。除了羅馬書本身所提出的問題外，[7] 近數十年來保羅研究的熱潮以及所產生林林總總的理論，越發增加了羅馬書研究的困難。[8] 司徒德聲言，環繞羅馬書的著作之多，使人應付不來；巴拉克認爲，要縱覽及評估單是二十世紀有關此書的著作，已不是任何一個人做得到的事。[9] 看來賴福特主教的忠告——若要寫一本關於某題目的書，就要先把有關的所有著作看完——在這知識和資訊爆炸的時代實在是無法實行的，在羅馬書的研究上尤其是這樣；筆者也就更有理由告訴自

[6] Post-Sanders era. 參導論第玖節引言註 3。

[7] 例如：「保羅在羅馬書中辯證的要點究竟是甚麼？」Wright（'Romans' 187）並不諱言，他曾在這問題上不斷打轉，歷二十年之久。參註 4 及所屬正文。

[8] Thielman（*Paul* 46-47）總結其有關保羅與律法之解釋的歷史縱覽時這樣說：現代研究保羅神學的人是處於一個特別複雜及交通十分頻密的觀點十字路口。不同的招牌發出自己的信息或警告，轉錯方向似乎是極容易的事。Räisänen（'Difficulties' 7）談到他「試圖找出走過保羅研究之叢林的路」。

[9] 依次見：Stott 9; Black vii. Fitzmyer II 列出的書目長達 82 頁：關於羅馬書中保羅的教訓的佔三十頁（143-72），一般性的佔 52 頁（173-224）。另加全書 68 個段落每一段落之後的書目。

己，只能量力而爲了！[10]

一九九三年十月四日拙著《希伯來書》（天道聖經註釋）付梓後，隨即開始閱讀有關羅馬書的資料，至九五年五月十五日才開始邊讀邊寫；從開始動筆到本書脫稿，轉瞬又是一年半。三年多的努力（在此之前所花的時間還沒算在內），只完成了羅馬書註釋約四分之一。不過，「萬事起頭難」，下一卷的寫作速度應有顯著的改進，筆者亦會朝著完成整本羅馬書註釋的目標，靠著神的恩典全力以赴。爲甚麼卷壹只有羅馬書的頭四章而不是八章呢？筆者可以提出至少三個理由：第一，就羅馬書的結構而論，四章二十五節是書信本體第一大段的結束；[11] 將第一至八章的註釋分爲兩冊出版的做法有先例可援。[12] 第二，就篇幅而論，這四章的註釋已足夠成冊有餘，此外還有不太簡短的羅馬書導論。第三，筆者希望早一點獲得一些鼓勵（新書拿在手中），也盼望有「知音人士」可以早一點分享到筆者努力的成果。

撰寫羅馬書註釋對筆者來說是一項十分艱鉅的工作，從事這項工作，除了本身的信念和委身外，別人的鼓勵也是十分重要的。林榮洪博士曾在不同的信上對我表示，「羅馬書的詳細註解是不能不作的」；「你決定動手寫羅馬書註釋，我知道後，非常高興」。早在一九八九年九月，楊牧谷博士就因爲聽到我因某些原因暫時擱下寫羅馬書註釋的計畫，而寫信叮囑我「勿就此束閣」。無怪乎當我在本年四月就本註釋的出版事宜向他討教時，他就毫不猶豫地答

---

[10] 參《來》 I.iii. 多量的參考資料引起的一個附帶問題是，在引述一些文章時出處未能一致：有時是引自原來的文章，有時是引自其譯文或重載於文集內的那個版本（因而在頁碼方面有所不同）。希望這種情形不是常常出現。 Cf. Räisänen, *Paul* vi.

[11] 參導論第捌節乙部（尤其是末段）。

[12] Otto Kuss 的羅馬書註釋（只有一至十一章）以一1～六1 爲卷壹（1957），六2～八18 爲卷貳（1959）（八19～十一36 爲卷叁〔1978！〕）。Ulrich Wilckens 以一至五章爲卷壹（1978）；但其卷貳是六至十一章（1980），卷叁是十二至十六章（1982）。

允，趁他赴台灣與校園福音團契同工開會之便，替筆者與他們洽商。筆者向林楊二氏道謝之餘，亦不忘記還有別的主內肢體曾叫我獲得鼓勵，可惜我不能在此一一提名致謝。

談到本註釋的出版，筆者要特別向校園團契的同工們表示謝意。一九九四年五月，校園書房出版社前社長吳鯤生先生已惠函筆者，垂詢羅馬書註釋可否交由「校園」出版。今年十一月，吳先生與五位同工趁訪港之便，蒞臨「中神」與筆者確定出版事宜。關於本註釋的出版計畫，有三點叫筆者特別感到高興：分四冊出版（多年前已曾這樣夢想過）的獻議獲得接納，使一項大工程可分爲四項較小的工程分段進行；以往的中文拙著都是在本港出版，這次有機會接觸更多的「港外」讀者；筆者曾於六O年代正式的參與學生工作，[13] 本註釋由「校園」出版，可說是延續了筆者與學生福音運動的關係，卷壹能用作校園福音團契成立四十週年的獻禮，更是筆者的榮幸。

這是筆者第一本全部用電腦撰稿的書。一九九三年十月六日，我在「中神」的出版部參觀了「視窗」和其他軟件的操作示範；當我決定購置時，便獲悉本港的愛道基金會已議決送給我一筆購買電腦及軟件之用的款項。原來早於出版部新添置這些電腦軟件時，該部門的一位同工（也是校友）已向愛道會提出資助我的動議；結果我接受了他們的好意。在這裏再次向愛道會及該位校友致謝。筆者也再一次[14] 向內子碧薇及「中神」表示衷心的謝意：若沒有內子的

---

[13] 1965-67 年曾任國際基督徒學生福音團契遠東區幹事（駐香港）；當時的遠東區總幹事是艾得理牧師（參安達姬著、黃從真譯：《艾得理傳》〔台北：校園書房出版社，1994〕，譯自 C. Armitage, *Reaching for the Goal: The Life Story of David Adeney* [Wheaton, IL 1993]）。

[14] 參《來》1.v（= 2.v）。

支持，以及學院所提供的工作環境（包括圖書館所給予的方便），我的研究和寫作勢必難以展開。

最後，本書出版的年分，不但是校園福音團契成立滿四十週歲的一年，湊巧也是筆者的人生（主若許可）踏進第七旬的一年；更是香港結束個半世紀（ 1841 ～ 1997 ）的英國殖民地統治、主權回歸中國的一年。這使筆者想到：無論是個人、機構、國家或民族，我們的「生活、行動、存在」都是在那「創造宇宙及其中萬物」的上帝手中（徒十七 28 、 24 ，思高，參現中）。是的，「萬有都是本於他，倚靠他，歸於他。願榮耀歸給他，直到永遠。阿們」（羅十一 36 ）。

馮蔭坤　謹誌

香港　中國神學研究院

1996.11.25 完稿

簡寫表（之一）：中文的

甲部：聖經譯本

呂譯	呂振中譯：《聖經》（香港：聖經公會，1970；新約 1952）
串釋	《聖經——串珠．註釋本》（香港：中國神學研究院編撰，證道出版社出版；新約全書 1984，舊約全書 1986，新舊約全書 1987）
和合	《聖經——新舊約全書》（香港：聖經公會，1919）
金譯	金魯賢譯：《新約聖經》（天主教上海教區：光啓社，1992）
思高	《聖經》（香港：思高聖經學會，1968）
現中	《聖經——現代中文譯本》（香港：聖經公會 1980；新約 1975）
當代	《當代聖經》（香港：天道書樓 1979；新約1975）
新和	《聖經——新標點和合本》（香港：聖經公會，1988）
新譯	《聖經新譯本》（香港：天道書樓，1993；新約 1976）

乙部：字典、文法書

宗教	鄧肇明編：《英漢宗教字典》（香港：道聲出版社，1973）
黃錫木 I	黃錫木著《新約詞形變化指南》（新約希臘文研究系列．1；香港：崇真會救恩堂、基道書樓聯合出版，1994）
黃錫木 II	黃錫木著《新約詞彙指南》（新約希臘文研究系列．2；香港：崇真會救恩堂、基道書樓聯合出版，1994）
簡明	《新約希漢簡明字典》（聯合聖經公會，1989）

丙部：羅馬書註釋及研究

內村	內村鑑三著，吳得榮譯：《羅馬書的研究上卷》（台南：台灣教會公教出版社，民六十二年〔1973〕）
加爾文	加爾文著，趙中輝、宋華忠合譯：《羅馬人書註釋》（台北：基督教改革宗翻譯社，1971）
何宜敦	何宜敦著，麥國屏譯：《羅馬人書簡釋》（香港：基督教輔僑出版社，1956）

李保羅　李保羅著：《羅馬書（一至八章）結構式研經註釋》（香港：天道書樓，1989）
李常受　李常受著：《羅馬書生命讀經》（台北：台灣福音書房，1984）
活泉　詹正義編：《活泉新約希臘文解經》，卷五：《羅馬書》（美國活泉出版社，1990）
徐　徐松石著：《羅馬加拉太書味腴》（香港：浸信會出版部，1969）
浸會　《羅馬人書註釋》（修正版；香港：浸信會出版部，1963）
海爾遜　海爾遜著，古樂人譯：《羅馬書》（種籽聖經註釋，第二十九冊；香港，種籽出版社，1981）
畢波特　畢波特著，李本實譯：《羅馬書的研究：本於信以致於信》（台灣斗六：浸宣會文字出版部，1971）
淺釋　D. N. Steele and C. C. Thomas 著，宋華忠譯：《羅馬人書淺釋》（台北：基督教改革宗翻譯社，1966）
陳終道　陳終道著：《羅馬書講義》（香港：宣道出版社，1974）
陳尊德　陳尊德著：《羅馬書信息》（台北：中國主日學協會，1981）
黃　黃彼得著：《羅馬書精意》（香港：聖道出版社，1974）
賈　賈玉銘著：《羅馬新講義》（香港：晨星書屋，1970〔港〕再版）
虞格仁　虞格仁著，鍾蒼榮譯：《羅馬書註釋》（香港：道聲出版社，1966）
黎登奧　黎登奧著，種籽翻譯小組翻譯：《信徒？教徒？》（香港：種籽出版社，1977）
鮑　鮑會園著：《羅馬書》（天道聖經註釋；兩卷；香港：天道書樓，1991〔三版 1996〕、1996）
魏司道　魏司道著，趙中輝譯：《羅馬書研究》（台北：基督教改革宗翻譯社，1982）

丁部：其他

《真理》　馮蔭坤著：《真理與自由——加拉太書註釋》（增訂版；香港：證道出版社，1987〔1982〕）
《恩賜》　馮蔭坤著：《恩賜與事奉：保羅神學點滴》（增訂版；香港：天道書樓，1988〔1980〕）
《腓》　馮蔭坤著：《腓立比書》（天道聖經註釋；香港：天道書樓，三版 1995〔1987〕）

《帖前》　馮蔭坤著：《帖撒羅尼迦前書》（天道聖經註釋；香港：天道書樓，二版 1994〔1989〕）
《帖後》　馮蔭坤著：《帖撒羅尼迦後書》（天道聖經註釋；香港：天道書樓，二版 1995〔1990〕）
《來》　馮蔭坤著：《希伯來書》（天道聖經註釋；兩卷；香港：天道書樓，1995）

簡寫表（之二）：外文一般性的

AB	Anchor Bible
ABD	*The Anchor Bible Dictionary, ed. D. N. Freedman (6 vols; New York 1992)*
ABR	*Australian Biblical Review*
AGJU	Arbeiten zur Geschichte des antiken Judentums und des Urchristentums
AnBib	Analecta Biblica
art. cit.	article cited
AsiaJT	*Asia Journal of Theology*
ATAJ	*Asia Theological Association Journal*
ATR	*Anglican Theological Review*
ATRSup	Supplements to *ATR*
BAGD	W. Bauer – W. F. Arndt – F. W. Gingrich – F. W. Danker, *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature* (2nd ed.; Chicago and London 1979)
BBR	*Bulletin for Biblical Research*
BDF	F. Blass – A. Debrunner – R. W. Funk, *A Greek Grammar of the New Testament and Other Early Christian Literature* (Chicago 1967 [1961])
BETL	Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium
Bib	*Biblica*
BibInt	*Biblical Interpretation*
BibToday	*The Bible Today*
BibTrans	*The Bible Translator*
BIS	Biblical Interpretation Series
BJRL	*Bulletin of the John Rylands University Library of Manchester*
BNTC	Black's New Testament Commentaries [= British edition of HNTC]
BS	*Bibliotheca Sacra*
BST	The Bible Speaks Today
BTB	*Biblical Theology Bulletin*
Burton	E. De Witt Burton, *Syntax of the Moods and Tenses in New Testament Greek* (reprinted Grand Rapids 1976 [1900])
BZ	*Biblische Zeitschrift*
BZNW	Beihefte zur ZNW
CBQ	*Catholic Biblical Quarterly*
CBSC	Cambridge Bible for Schools and Colleges

CEV	Contemporary English Version (1995, NT 1991)
cf.	*confer*, compare
CGSTJ	*CGST Journal* (Journal of China Graduate School of Theology, Hong Kong)
CJ	*Concordia Journal*
CJT	*Canadian Journal of Theology*
ConBNT	Coniectanea biblica, New Testament
Concordance	*Concordance to the Novum Testamentum Graece* [= *Konkordanz zum Novum Testamentum Graece*] (3rd ed.; Berlin and New York 1987)
Context	T. Engberg-Pedersen (ed.), *Paul in His Hellenistic Context* (Studies of the New Testament and Its World; Edinburgh 1994)
CTJ	*Calvin Theological Journal*
CTQ	*Concordia Theological Quarterly*
DM	H. E. Dana and J. R. Mantey, *A Manual Grammar of the Greek New Testament* (New York 1966 [1927])
DNTT	*The New International Dictionary of New Testament Theology*, ed. C. Brown (E.T.; 3 vols; Grand Rapids 1975-78)
DPL	*Dictionary of Paul and His Letters*, ed. G. F. Hawthorne, R. P. Martin and D. G. Reid (Downers Grove 1993)
EBC	*The Expositor's Bible Commentary*, ed. F. E. Gaebelein et al. (12 vols; Grand Rapids 1976-)
EBD	*The Erdmans Bible Dictionary*, rev. ed. A. C. Myers (Grand Rapids 1987)
ECB	*Evangelical Commentary on the Bible*, ed. W. A. Elwell (Grand Rapids 1989)
ed.	edition / editor(s)
EDNT	*Exegetical Dictionary of the New Testament*, ed. H. Balz and G. Schneider (E.T.; 3 vols; Grand Rapids 1990-93)
e.g.	*exempli gratia*, for example
EGT	*The Expositor's Greek Testament*, ed. W. R. Nicoll (5 vols; reprinted Grand Rapids 1961)
EKKNT	Evangelisch-katholischer Kommentar zum Neuen Testament
EQ	*Evangelical Quarterly*
ERT	*Evangelical Review of Theology*
esp.	especially
E.T.	English Translation
et al.	and others
ETL	*Ephemerides Theologicae Lovanienses*
EvTh	*Evangelische Theologie*
ExpT	*The Expository Times*

Fanning	B. M. Fanning, *Verbal Aspect in New Testament Greek* (OTM; Oxford 1990)
FS	*Festschrift*
HBC	*Harper's Bible Commentary*, ed. J. L. Mays et al. (San Francisco 1988)
HBT	*Horizons in Biblical Theology*
Here We Stand	*Here We Stand: Justification by Faith Today*, by J. I. Packer et al. (London 1986)
HFT	Helps for Translators
HNT	Handbuch zum Neuen Testament
HNTC	Harper's New Testament Commentaries [= American edition of BNTC]
HTKNT	Herdes theologischer Kommentar zum Neuen Testament
HTR	*Harvard Theological Review*
HTS	Harvard Theological Studies
IB	*The Interpreter's Bible*, ed. G. A. Buttrick et al. (12 vols.; New York n.d.)
IBD	*The Illustrated Bible Dictionary*, rev. ed. N. Hillyer (3 parts; Leicester 1980)
ibid.	*ibidem*, in the same place
IBS	*Irish Biblical Studies*
ICC	International Critical Commentary
IDB / IDBS	*The Interpreter's Dictionary of the Bible*, ed. G. A. Buttrick et al. (4 vols; New York 1962) / supplementary volume (1976)
idem	the same
i.e.	*id est*, that is
IndTheolStud	*India Theological Studies*
Int	*Interpretation*
ISBE	*The International Standard Bible Encyclopedia*, ed. G. W. Bromiley et al. (fully revised, 4 vols; Grand Rapids 1979-88)
JAAR	*Journal of the American Academy of Religion*
JBL	*Journal of Biblical Literature*
JES	*Journal of Ecumenical Studies*
JETS	*Journal of the Evangelical Theological Society*
JJS	*Journal of Jewish Studies*
JPT	*Journal of Pentecostal Theology*
JR	*Journal of Religion*
JSNT	*Journal for the Study of the New Testament*
JSNTSS	Journal for the Study of the New Testament Supplement Series
JSOTSS	Journal for the Study of the Old Testament Suppelment Series

JThCh	*Journal for Theology and the Church*
JTS	*Journal of Theological Studies*
KEK	Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament
KJV	King James (Authorized) Version (1611)
Law-Gospel	W. G. Strickland (ed.), *The Law, the Gospel, and the Modern Christian: Five Views* (Grand Rapids 1993)
Linguistics	*Linguistics and New Testament Interpretation: Essays on Discourse Analysis*, ed. D. A. Black et al. (Nashville 1992)
LN	J. P. Louw and E. A. Nida, *Greek-English Lexicon of the New Testament Based on Semantic Domais* (2 vols; United Bible Societies 1989 [1988])
loc. cit.	at the place quoted
LS	*Louvain Studies*
LTPM	Louvain Theological and Pastoral Monographs
LXX	The Septuagint / *Septuaginta*, ed. A. Rahlfs (2 vols; Stuttgart 1965)
McKay	K. L. McKay, *A New Syntax of the Verb in New Testament Greek: An Aspectual Approach* (Studies in Biblical Greek 5; New York 1994)
Metzger	B. M. Metzger, *A Textual Commentary on the Greek New Testament* (London and New York 1971)
MG	W. F. Moulton and A. S. Geden (ed.), *A Concordance to the Greek Testament* (4th ed.; Edinburgh 1967 [1963])
MHT	J. H. Moulton – W. F. Howard – N. Turner, *A Grammar of New Testament Greek* (4 vols; Edinburgh 1906-76)
MM	J. H. Moulton and G. Milligan, *The Vocabulary of the Greek Testament* (London 1972 [1930])
MNTC	Moffatt New Testament Commentaries
Moule	C. F. D. Moule, *An Idiom-Book of New Testament Greek* (2nd ed.; Cambridge 1968 [1959])
MT	Masoretic Text
NAC	The New American Commentary
NASB	New American Standard Bible (1963)
NBCR	*The New Bible Commentary Revised*, ed. D. Guthrie et al. (London 1972 [1970])
NBC21st	*New Bible Commentary*, 21st Century Edition, Consulting editors: D. A. Carson, R. T. France, J. A. Motyer and G. J. Wenham (Leicester and Downers Grove 1994)
NCB	New Century Bible
n.d.	no date
NDT	*New Dictionary of Theology*, ed. S. B. Ferguson and D. F. Wright (Leicester and Downers Grove 1988)

NEB	New English Bible (1970, NT 1961)
Neot	*Neotestamentica*
Nestle-Aland	Nestle-Aland, *Greek-English New Testament* (26th rev. ed.; Stuttgart n.d.)
N.F.	Neue Folge (= New Series)
NIBC	New International Biblical Commentary
NICNT	New International Commentary on the New Testament
NIDCC	*The New International Dictionary of the Christian Church*, ed. J. D. Douglas (Exeter 1974)
NIGTC	New International Greek Testament Commentary
NIV	New International Version (1978, NT 1973)
NJBC	*The New Jerome Biblical Commentary*, ed. R. E. Brown et al. (Englewood Cliffs, NJ 1990)
NKJV	New King James Version (1982, NT 1979)
NRSV	New Revised Standard Version (1989)
NovT	*Novum Testamentum*
NovTSup	Supplements to *NovT*
NS	New Series
NTA	*New Testament Abstracts*
NTG	New Testament Guides
NTM	New Testament Message
NTS	*New Testament Studies*
NTTS	New Testament Tools and Studies
OTM	Oxford Theological Monographs
pace	with or by the leave (= permission) of
Pauline Writings	S. E. Porter & C. A. Evans (ed.), *The Pauline Writings* (The Biblical Seminar 34; Sheffield 1995)
PCB	*Peake's Commentary on the Bible*, ed. M. Black and H. H. Rowley (London 1962)
Phillips	J. B. Phillips, 'The New Testament in Modern English', in *The New Testament in Four Versions* (Washington, D.C. 1965)
PRS	*Perspectives in Religious Studies*
PSB	*Princeton Seminary Bulletin*
RB	*Revue Biblique*
rev.	revised / revision
RevExp	*Review and Expositor*
Rhetoric	S. E. Porter and T. H. Olbricht (ed.), *Rhetoric and the New Testament: Essays from the 1992 Heidelberg Conference* (JSNTSS 90; Sheffield 1993)
Right with God	D. A. Carson (ed.), *Right with God: Justification in the Bible and the World* (Grand Rapids and Carlisle 1992)
RNT	Regensburger Neues Testament
RSV	Revised Standard Version (1952, NT 1946)

RTR	*Reformed Theological Review*
RV	Revised Version (1885, NT 1881)
SBET	*Scottish Bulletin of Evangelical Theology*
SBL	Society of Biblical Literature
SBLDS	Society of Biblical Literature Dissertation Series
SBLSP	*Society of Biblical Literature Seminar Papers*
SBT	Studies in Biblical Theology
SE	*Studia Evangelica*
SJT	*Scottish Journal of Theology*
SNTSMS	Society for New Testament Studies Monograph Series
SNTW	Studies of the New Testament and Its World
SR	*Studies in Religion / Sciences Religieuses*
ST	*Studia Theologica*
s.v.	*sub verba*, under the word; *sub voce*, under the heading
TBC	Torch Bible Commentaries
TDNT	*Theological Dictionary of the New Testament*, ed. G. W. Bromiley (E.T.; 9 vols; Grand Rapids 1964-74), with index (10th) volume by R. E. Pitkin (1976)
TDNTA	*Theological Dictionary of the New Testament*, abridged in one volume by G. W. Bromiley (Grand Rapids 1985)
TEV	Today's English Version (1976)
Thayer	J. H. Thayer, *A Greek-English Lexicon of the New Testament*, translated, revised and enlarged from Grimm's Wilke's *Clavis Novi Testamenti* (New York n.d.)
ThLZ	*Theologische Literaturzeitung*
ThToday	*Theology Today*
ThZ	*Theologische Zeitschrift*
TNTC	Tyndale New Testament Commentary
TOTC	Tyndale Old Testament Commentary
TPINTC	Trinity Press International New Testament Commentaries
TrinJ	*Trinity Journal*
TS	*Theological Studies*
TynB	*Tyndale Bulletin*
USQR	*Union Seminary Quarterly Review*
VE	*Vox Evangelica*
VR	*Vox Reformata*
WBC	Word Biblical Commentary
WEC	The Wycliffe Exegetical Commentary
WTJ	*Westminster Theological Journal*
WUNT	Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament
Zerwick	M. Zerwick, *Biblical Greek*, English edition adapted from the 4th Latin edition by J. Smith (Rome 1963)

ZNW	*Zeitschrift für die neutestamentlische Wissenschaft*
ZThK	*Zeitschrift für Theologie und die Kirche*

簡寫表（之三）：外文的祝賀或紀念文集

F. I. Andersen *FS*	*Perspectives on Language and Text*, ed. E. W. Conrad and E. G. Newing (Winnona Lake 1987)
B. W. Anderson *FS*	*Understanding the Word*, ed. J. T. Butler, E. W. Conrad and B. C. Ollenburger (Sheffield 1985)
E. Bammel *FS*	*Templum Amicitiae: Essays on the Second Temple*, ed. W. Horbury (JSNTSS 48; Sheffield 1991)
C. K. Barrett *FS*	*Paul and Paulinism*, ed. M. D. Hooker and S. G. Wilson (London 1982)
F. W. Beare *FS*	*From Jesus to Paul*, ed. P. Richardson and J. C. Hurd (Waterloo 1984)
G. R. Beasley-Murray *FS*	*Eschatology and the New Testament*, ed. W. H. Gloer (Peabody, MA 1988)
J. C. Beker *FS*	*Biblical Theology: Problems and Perspectives*, ed. S. J. Kraftchick, C. D. Myers, Jr., and B.C. Ollenburger (Nashville 1995)
M. Black *FS*	*Neotestamentica et Semitica*, ed. E. E. Ellis and M. Wilcox (Edinburgh 1969)
G. Bornkamm *FS*	*Kirche*, ed. D. Lührmann and G. Strecker (Tübingen 1980)
In Memoriam S. G. F. Brandon	*Man and His Salvation*, ed. E. J. Sharpe and J. R. Hinnels (Manchester 1973)
F. F. Bruce *FS*(1)	*Apostolic History and the Gospel*, ed. W. W. Gasque and R. P. Martin (Exeter 1970)
F. F. Bruce *FS*(2)	*Pauline Studies*, ed. D. A. Hagner and M. J. Harris (Exeter and Grand Rapids 1980)
G. B. Caird *FS*	*The Glory of Christ in the New Testament*, ed. L. D. Hurst and N. T. Wright (Oxford 1987)
F. B. Craddock *FS*	*Listening to the Word*, ed. G. R. O'Day and T. G. Long (Nashville 1993)
N. A. Dahl *FS*	*God's Christ and His People*, ed. J. Jervell and W. A. Meeks (Oslo 1978)
D. Daube *FS*	*Donum Gentilicium*, ed. E. Bammel, C. K. Barrett and W. D. Davies (Oxford 1978)
W. D. Davies *FS*	*Jews, Greeks and Christians: Religious Cultures in Late Antiquity*, ed. R. Hamerton-Kelly and R. Scroggs (Leiden 1976)

E. E. Ellis *FS*	*Tradition and Interpretation in the New Testament*, ed. G. F. Hawthorne with O. Betz (Grand Rapids and Tübingen 1987)
H. M. Ervin *FS*	*Essays on Apostolic Themes*, ed. P. Elbert (Peabody, MA 1985)
J. Finegan *FS*	*Chronos, Kairos, Christos*, ed. J. Vardaman and E. M. Yamauchi (Winnona Lake 1989)
J. G. Gammie *FS*	*In Search of Wisdom*, ed. L. G. Perdue, B. B. Scott and W. J. Wiseman (Louisville, KY 1993)
D. Georgi *FS*	*Religious Propaganda and Missionary Competition in the New Testament World*, ed. L. Bormann, K. D. Tredici and A. Standhartinger (Leiden 1994)
M. D. Goulder *FS*	*Crossing the Boundaries*, ed. S. E. Porter, P. Joyce and D. E. Orton (Leiden 1994)
F. Hahn *FS*	*Anfänge der Christologie*, ed. C. Breytenbach and H. Paulsen (Göttingen 1991)
W. Harrelson *FS*	*Justice and the Holy*, ed. D. A. Knight and P. T. Paris (Atlanta, GA 1989)
E. F. Harrison *FS*	*Scripture, Tradition, and Interpretation*, ed. W. W. Gasque and W. S. LaSor (Grand Rapids 1978)
L. Hartman *FS*	*Texts and Contexts: Biblical Texts in Their Textual and Situational Contexts*, ed. T. Fornberg and D. Hellholm (Oslo 1995)
P. E. Hughes *FS*	*Through Christ's Word*, ed. W. R. Godfrey and J. L. Boyd III (Phillipsburg, NJ 1985)
B. van Iersel *FS*	*Intertextuality in Biblical Writings*, ed. S. Draisma (Kampen 1989)
J. Jervell *FS*	*Mighty Minorities? Minorities in Early Christianity — Positions and Strategies*, ed. D. Hellholm, H. Moxnes, T. K. Seim (Oslo 1995)
S. L. Johnson *FS*	*Continuity and Discontinuity: Perspectives on the Relationship Between the Old and New Testaments*, ed. J. S. Feinberg (Westchester, IL 1988)
E. Käsemann *FS*	*Rechtfertigung*, ed. J. Friedrich, W. Pöhlmann and P. Stuhlmacher (Tübingen and Göttingen 1976)
L. E. Keck *FS*	*The Future of Christology*, ed. A. J. Malherbe and W. A. Meeks (Minneapolis 1993)
H. C. Kee *FS*	*The Social World of Formative Christianity and Judaism*, ed. J. Neusner et al. (Philadelphia 1988)

G. A. Kennedy *FS*	*Persuasive Artistry*, ed. D. F. Watson (JSNTSS 50; Sheffield 1991)
J. Knox *FS*	*Christian History and Interpretation*, ed. W. R. Farmer, C. F. D. Moule and R. R. Niebuhr (Cambridge 1967)
H. Koester *FS*	*The Future of Early Christianity*, ed. B. A. Pearson in collaboration with A. T. Kraabel, G. W. E. Nickelsburg and N. R. Petersen (Minneapolis 1991)
W. G. Kümmel *FS*(1)	*Jesus und Paulus*, ed. E. E. Ellis and E. Grässer (2nd ed.; Göttingen 1978 [1975])
W. G. Kümmel *FS*(2)	*Glaube und Eschatologie*, ed. E. Grässer and O. Merk (Tübingen 1985)
B. Lindars *FS*	*It is Written: Scripture Citing Scripture*, ed. D. A. Carson and H. G. M. Williamson (Cambridge 1988)
R. N. Longenecker *FS*	*Gospel in Paul: Studies in Corinthians, Galatians and Romans*, ed. L. A. Jervis and P. Richardson (JSNTSS 108; Sheffield 1994)
D. M. Mackinnon *FS*	*The Philosophical Frontiers of Christian Theology*, ed. B. Hebblethwaite and S. Sutherland (Cambridge 1982)
In Memoriam T. W. Manson	*New Testament Essays in Memory of T. W. Manson*, ed. A. J. B. Higgins (Manchester 1959)
I. H. Marshall *FS*	*Jesus of Nazareth: Lord and Christ. Essays on the Historical Jesus and New Testament Christology*, ed. J. B. Green and M. Turner (Grand Rapids and Carlisle 1994)
R. P. Martin *FS*	*Worship, Theology and Ministry in the Early Church*, ed. M. J. Wilkins and T. Paige (Sheffield 1992)
J. L. Martyn *FS*(1)	*Apocalyptic and the New Testament*, ed. J. Marcus and M. L. Soards (JSNTSS 24; Sheffield 1989)
J. L. Martyn *FS*(2)	*The Conversation Continues: Studies in Paul and John*, ed. R. T. Fortna and B. R. Gaventa (Nashville 1990)
B. M. Metzger *FS*(1)	*New Testament Textual Criticism: Its Significance for Exegesis*, ed. E. J. Epp and G. D. Fee (Oxford 1981)
B. M. Metzger *FS*(2)	*A South African Perspective on the New Testament*, ed. J. H. Petzer and P. J. Hartin

	(Leiden 1986)
P. W. Meyer *FS*	*Faith and History*, ed. J. Carroll, C. H. Cosgrove and E. E. Johnson (Atlanta, GA 1990)
L. L. Morris *FS*	*Reconciliation and Hope*, ed. R. Banks (Exeter 1974)
C. F. D. Moule *FS*	*Christ and Spirit in the New Testament*, ed. B. Lindars and S. S. Smalley (Cambridge 1973)
O. A. Piper *FS*	*Current Issues in New Testament Interpretation*, ed. W. Klassen and G. F. Snyder (New York 1962)
B. Reicke *FS*	*The New Testament Age*, ed. W. C. Weinrich (2 vols; Macon, GA 1984)
In Memoriam B. Reicke	*Good News in History*, ed. L. Miller (Atlanta, GA 1993)
W. C. Robinson *FS*	*Soli Deo Gloria*, ed. J. M. Richards (Richmond 1968)
J. Rogerson *FS*	*The Bible in Human Society*, ed. M. D. Carroll R., D. J. A. Clines, and P. R. Davies (JSOTSS 200; Sheffield 1995)
L. H. Silberman *FS*	*The Divine Helmsman: Studies on God's Control of Human Events*, ed. J. L. Crenshaw and S. Sandmel (New York 1980)
K. Stendahl *FS*	*Christians Among Jews and Gentiles*, ed. G. W. E. Nickelsburg and G. W. MacRae (Philadelphia 1986)
J. de Zwaan *FS*	*Studia Paulina*, ed. J. N. Sevenster and W. C. van Unnik (Haarlem 1953)

簡寫表（之四）：外文的羅馬書註釋及研究

Achtemeier	P. J. Achtemeier, *Romans* (Atlanta, GA 1985)
Badenas	R. Badenas, *Christ the End of the Law: Romans 10.4 in Pauline Perspective* (JSNTSS 10; Sheffield 1985)
Barclay	W. Barclay, *The Letter to the Romans* (Daily Study Bible; rev. ed.; Philadelphia 1977 [1975])
Barrett	C. K. Barrrett, *The Epistle to the Romans* (BNTC; rev. ed.; London 1991)
Barrett, *Reading*	C. K. Barrett, *Reading Through Romans* (London 1977 [1963])
Barth	K. Barth, *A Shorter Commentary on Romans* (E.T.; London 1963 [1959])
Black	M. Black, *Romans* (NCB; 2nd ed.; London and Grand Rapids 1989)
Boers	H. Boers, *The Justification of the Gentiles: Paul's Letters to the Galatians and Romans* (Peabody, MA 1994)
Bruce	F. F. Bruce, *Romans* (TNTC 6; rev. ed.; Leicester and Grand Rapids 1985)
Byrne	B. Byrne, *Romans* (Sacra Pagina; Collegeville, Minnesota 1996)
Calvin	J. Calvin, *The Epistles of Paul the Apostle to the Romans and to the Thessalonians* (E.T.; Edinburgh and London 1961)
Cantalamessa	R. Cantalamessa, *Life in the Lordship of Christ: A Spiritual Commentary on the Letter to the Romans* (E.T.; London 1992)
Cranfield	C. E. B. Cranfield, *The Epistle to the Romans* (ICC; 2 vols; Edinburgh 1975, 1979)
D. A. Campbell	*The Rhetoric of Righteousness in Romans* 3.21-26 (JSNTSS 65; Sheffield 1992)
Davidson-Martin	F. Davidson and R. P. Martin, 'Romans', in *NBCR* 1012-48
Davies	G. N. Davies, *Faith and Obedience in Romans: A Study in Romans 1-4* (JSNTSS 39; Sheffield 1990)
Davis	R. L. Davis with J. D. Denney, *Becoming a Whole Person in a Broken World: Studies in the Book of Romans* (Grand Rapids 1990)
Debate	K. P. Donfried (ed.), *The Romans Debate: Revised and Expanded Edition* (Edinburgh 1991)

Denney — J. Denney, 'St. Paul's Epistle to the Romans', in *EGT* 2.555-725

Dodd — C. H. Dodd, *The Epistle of Paul to the Romans* (MNTC; London 1970 [1959])

Dunn — J. D. G. Dunn, *Romans 1-8*, *Romans 9-16* (WBC 38A, 38B; Waco, TX 1988)

Edwards — J. R. Edwards, *Romans* (NIBC; Peabody, MA 1992)

Elliott — N. Elliott, *The Rhetoric of Romans: Argumentative Constraint and Paul's Dialogue with Judaism* (JSNTSS 45; Sheffield 1990)

Ellison — H. L. Ellison, *The Mystery of Israel: An Exposition of Romans 9-11* (Exeter 1968)

Field — F. Field, 'Romans', *Notes on the Translation of the New Testament* (reprinted Hendrickson Publishers 1994) 151-66

Fitzmyer I — J. A. Fitzmyer, 'The Letter to the Romans', in *NJBC* 830-68

Fitzmyer II — J. A. Fitzmyer, *Romans* (AB 33; New York 1993)

Fung — R. Y. K. Fung, 'The Relationship between Righteousness and Faith in the Thought of Paul, as expressed in the Letters to the Galatians and the Romans' (2 vols; unpublished Ph.D. thesis, University of Manchester, 1975)

Gamble — H. Gamble, Jr., *The Textual History of the Letter to the Romans: A Study in Textual and Literary Criticism* (Grand Rapids 1977)

Grenholm — C. Grenholm, *Romans Interpreted: A Comparative Analysis of the Commentaries of Barth, Nygren, Cranfield and Wilckens on Paul's Letter to the Romans* (Acta Universitatis Upsaliensis, Studia Doctrinae Christianae Upsaliensia 30; Uppsala 1990)

Gruenler — R. G. Gruenler, 'Romans', in *ECB* 923-57

Guerra — A. J. Guerra, *Romans and the Apologetic Tradition: The Purpose, Genre and Audience of Paul's Letter* (SNTSMS 81; Cambridge 1995)

Harrison — E. F. Harrison, 'Romans', in *EBC* 10.1-171

Heil — J. P. Heil, *Paul's Letter to the Romans. A Reader-Response Commentary* (New York 1987)

Heil, *Hope* — J. P. Heil, *Romans — Paul's Letter of Hope* (AnBib 112; Rome 1987)

Hendriksen — W. Hendriksen, *New Testament Commentary. Exposition of Paul's Epistle to the Romans* (2

	vols; Grand Rapids 1980, 1981)
Hodge	C. Hodge, *A Commentary on Romans* (reprinted London 1972)
Hultgren	A. J. Hultgren, *Paul's Gospel and Mission: The Outlook from His Letter to the Romans* (Philadelphia 1985)
Hunter	A. M. Hunter, *The Epistle to the Romans* (TBC; London 1955)
Jervis	L. A. Jervis, *The Purpose of Romans: A Comparative Letter Structure Investigation* (JSNTSS 55; Sheffield 1991)
Käsemann	E. Käsemann, *Commentary on Romans* (E.T.; London 1980)
Kaye	B. N. Kaye, *The Thought Structure of Romans with Special Reference to Chapter 6* (Austin, TX 1979)
Kaylor	R. D. Kaylor, *Paul's Covenant Community: Jew & Gentile in Romans* (Atlanta 1988)
Keener	C. S. Keener, 'Romans', *The IVP Bible Background Commentary: New Testament* (Downers Grove 1993) 411-50
Knox	J. Knox, 'The Epistle to the Romans' (Introduction and Exegesis), in *IB* 9.355-668
Kümmel	W. G. Kümmel, *Römer 7 und die Bekehrung des Paulus* (Leipzig 1929)
Kuss	O. Kuss, *Der Römerbrief übersetzt und erklärt* (RNT 6; 3 parts, Chapters 1-11; Regensburg: 1957, 1959, 1978)
Lambrecht-Thompson	J. Lambrecht and R. W. Thompson, *Justification by Faith: The Implications of Romans 3:27-31* (Wilmington, DE 1989)
Lee	E. K. Lee, *A Study in Romans* (London 1962)
Leenhardt	F. J. Leenhardt, *The Epistle to the Romans* (E.T.; London 1961) [2nd French ed. 1981]
Lightfoot	J. B. Lightfoot, 'Epistle to the Romans', *Notes on Epistles of Paul from Unpublished Commentaries* (London 1895) 237-305
Lloyd-Jones	D. M. Lloyd-Jones, *Romans. An Exposition of Chapters 7.1 —8.4. The Law: Its Functions and Limits* (London 1973)
Lo	Lung-Kwong Lo, 'Paul's Purpose in Writing Romans: The upbuilding of a Jewish and Gentile Christian Community in Rome' (unpublished Ph.D. thesis, University of Durham, 1988)

Longenecker	B. W. Longenecker, *Eschatology and the Covenant: A Comparison of 4 Ezra and Romans 1-11* (JSNTSS 57; Sheffield 1991)
Louw	J. P. Louw, *A Semantic Discourse Analysis of Romans* (2 vols; Pretoria 1979)
Luther	M. Luther, *Commentary on the Epistle to the Romans* (E.T.; Grand Rapids 1967 [1954])
Manson	T. W. Manson, 'Romans', in *PCB* 940-53
Meyer	P. W. Meyer, 'Romans' in *HBC* 1130-67
Michel	*Der Brief an die Römer* (KEK 4; 14th ed.; Göttingen 1978)
Minear	P. S. Minear, *The Obedience of Faith: The Purposes of Paul in the Epistle to the Romans* (SBT 2/19; London 1971)
Moo I	D. J. Moo, *Romans 1-8* (WEC; Chicago 1991)
Moo II	D. J. Moo, 'Romans', in *NBC21st* 1115-60
Moo III	D. J. Moo, *The Epistle to the Romans* (NICNT; Grand Rapids / Cambridge 1996)[1]
Moores	J. D. Moores, *Wrestling with Rationality in Paul: Romans 1-8 in a New Perspective* (SNTSMS 82; Cambridge 1995)
Morgan	R. Morgan, *Romans* (NTG; Sheffield 1995)
Morris	L. Morris, *The Epistle to the Romans* (Grand Rapids and Leicester 1988)
Mounce	R. H. Mounce, *Romans* (NAC 27; Broadman & Holman 1995)
Moxnes	H. Moxnes, *Theology in Conflict: Studies in Paul's Understanding of God in Romans* (NovTSup 53; Leiden 1980)
Munck	J. Munck, *Christ and Israel: An Interpretation of Romans 9-11* (E.T.; Philadelphia 1967)
Murray	J. Murray, *The Epistle to the Romans* (NICNT; 2 vols; Grand Rapids 1959-65 [two vols in one 1968])
Nanos	M. D. Nanos, *The Mystery of Romans: The Jewish Context of Paul's Letter* (Minneapolis 1996)
Nygren	A. Nygren, *A Commentary on Romans* (E.T.; London 1952)

[1] 穆爾的這本羅馬書註釋極具參考價值；可惜筆者看到時，本註釋《卷壹》已在校對階段，故此未能及時參考其第一至四章的註釋，只能滿足於參考了它的前身 (Moo I)。

O'Neill	J. C. O'Neill, *Paul's Letter to the Romans* (Baltimore 1975)
Rhyne	C. T. Rhyne, *Faith Establishes the Law* (SBLDS 55; Chico, CA 1981)
Ridenour	F. Ridenour (ed.), *How to be a Christian without Being Religious* (Glendale, CA 1968 [1967])
Robinson	J. A. T. Robinson, *Wrestling with Romans* (London and Philadelphia 1979)
Romans	D. M. Hay and E. E. Johnson (eds), *Pauline Theology. Volume III: Romans* (Minneapolis 1995)
Schlatter	A. Schlatter, *Gottes Gerechtigkeit: Ein Kommentar zum Römerbrief* (4th ed.; Stuttgart 1965) [6th ed. 1991]
Schlatter (E)	A. Schlatter, *Romans: The Righteousness of God* (E.T.; Peabody, MA 1995)
Schlier	H. Schlier, *Der Römerbrief* (HTKNT 6; 2nd ed.; Freiburg 1979)
SH	W. Sanday and A. C. Headlam, *The Epistle to the Romans* (ICC; 5th ed.; reprinted Edinburgh 1962 [1902])
Stendahl	K. Stendahl, *Final Account: Paul's Letter to the Romans* (Minneapolis 1995)
Stott	J. R. W. Stott, *The Message of Romans: God's Good News for the World* (BST; Leicester 1994)
Stowers	S. K. Stowers, *A Rereading of Romans: Justice, Jews, and Gentiles* (New Haven 1994)
Stuhlmacher	P. Stuhlmacher, *Paul's Letter to the Romans: A Commentary* (E.T.; Louisville, KY 1994)
Thielman	F. Thielman, *From Plight to Solution: A Jewish Framework for Understanding Paul's View of the Law in Galatians and Romans* (NovTSup 61; Leiden 1989)
Walters	J. C. Walters, *Ethnic Issues in Paul's Letter to the Romans: Changing Self-Definitions in Earliest Roman Christianity* (Valley Forge, PA 1993)
Wedderburn	A. J. M. Wedderburn, *The Reasons for Romans* (SNTW; Edinburgh 1989)
Wilckens	U. Wilckens, *Der Brief an die Römer* (EKKNT 6.1-3; 3 vols; 2nd ed.; Zürich and Neukirchen-Vluyn 1987, 1987, 1989)
Witness	Witness Lee, *Life-Study of Romans* (Anaheim, CA 1984)

W. S. Campbell	*Paul's Gospel in an Intercultural Context: Jew and Gentile in the Letter to the Romans* (Studien zur interkulturellen Geschichte des Christentums 69; Frankfurt am Main 1992)
Ziesler	J. Ziesler, *Paul's Letter to the Romans* (TPINTC; London and Philadelphia 1989)

導　論

壹　羅馬書的重要性

按我們所熟悉的、新約聖經各書卷的排列法，羅馬書被放在保羅書信之首。這不是因為羅馬書比保羅其他的書卷重要（姑勿論前者是否比後者重要），[1] 而是因保羅書信的排列法是基於兩個原則：給教會的信（羅馬書至帖撒邏尼迦後書）在先，給個人的信（提摩太前書至腓利門書）在後，在這前提下，再按書卷的長短依次排列；[2] 羅馬書是保羅書信中最長的一卷，[3] 因此就被放在開首的位置。

羅馬書的重要性，主要在於這卷書是保羅對他所傳的福音（這福音是神拯救的大能）最詳細及系統性的闡釋。在書中，保羅寫出了他對福音的理解，這福音是他一直傳講的，是他現在向羅馬教會陳明的，是他將要在耶路撒冷辯護的（羅十五25～26、30～31），是他希望在西班牙宣揚的（十五23～24）；簡言之，羅馬書是保羅本身對他自己的神學最深思熟慮及持續不斷的陳述。[4]

---

1 *Pace* D. G. Miller, *ISBE* 4.223*a*. 此作者認為，教會將羅馬書放在首位，就是本能地見證了這個事實：羅馬書的思想雄偉廣博，又在歷史上藉著見證福音乃是神拯救的大能而發出極大的能力，在這兩方面，保羅其他的書信無法與羅馬書相比。

2 Cf. Grant, *INT* 171; Bruce, *Paraphrase* 12; 'Epistles' 928*b*（§805d）。唯一的例外是加拉太書比以弗所書略短，卻放在該書之前；Bruce（*Paraphrase* 12 n.1）認為這現象的解釋可能與保羅書信的早期歷史有關。在二世紀中葉由馬吉安所擬定的新約正典中，保羅的十卷書信（馬吉安不接納三卷教牧書信）的次序是：加、林前後、羅、帖前後、弗（馬吉安稱之為「給老底嘉人的信」）、西、腓、門（cf. Bruce, 'Epistles' 935*b* [§812a]）；按 Grant（*INT* 171-72）所列出的次序，最後四卷是：西、門、腓、弗。Grant 認為這次序似乎大致上是以這些書信對馬吉安之神學的重要性為根據的。

3 Grant（*INT* 186）指出，羅馬書比林前略長（依次為 7,100 及 6,800 字）。C. D. Myers（*ABD* 5.825*b*）則謂羅馬書是 7,094 字，所用的字彙是 1,068 字。

4 Cf. Dunn, 'Quest' 713. 此作者因此認為，研究保羅的神學，應以羅馬書為（比較上）至穩固的架構，在其上建造的保羅神學，才可望獲得保羅自己承認。

不止一位釋經者已縷述羅馬書在基督教歷史上所留下的深遠影響：奧古斯丁於公元 386 年獲得能力改過自新，是因他應隔鄰小孩的歌聲（「拿起來念！拿起來念！」）而讀到羅馬書十三章的一段話（ 13b ～ 14 節：「不可荒宴醉酒，不可好色邪蕩；不可爭競嫉妒；總要披戴主耶穌基督，不要爲肉體安排，去放縱私慾」）；馬丁路德在 1515 至 1516 年間因對「神的義」一詞有新的領悟而對救恩之理豁然開朗，羅馬書一章十七節對他成了進天堂的通道；衛斯理約翰於 1738 年五月二十四日因聆聽馬丁路德之羅馬書序言被誦讀而在心中獲得救恩的確據，而這就是燃點起十八世紀的福音復興運動之火花；巴特在其 1918 年出版的羅馬書釋義（他說那是懷著「有所發現的欣喜之情」而寫成的）彷如在神學家的遊樂場上擲下一枚炸彈。這些基督教名人的個人經歷，以及他們所帶動的屬靈運動，都與羅馬書有十分密切的關係。[5]

貳　羅馬書的寫信人

本書的作者自稱爲保羅（一 1 ），基督教的傳統稱他爲使徒保羅。十八世紀末葉至二十世紀初期，曾有數位學者否認本書的作者是保羅，但此看法已正當地被列入新約學術的怪論。多位使徒教父（尤其是羅馬的革利免、伊格那丟、坡旅甲）都曾使用羅馬書；到了二世紀末，羅馬書已被列爲及引用爲保羅的書信；現存的所有早期的新約書卷目錄（包括二世紀中葉馬吉安的保羅書信經目，及二世紀末的穆拉多利經目〔這是最早的新約目錄〕）都把羅馬書包

---

[5] Cf., e.g., Godsey, 'Romans'; Bruce 56-58; Bruce, 'Epistles' 927 (§804b-e); F. F. Bruce, *DPL* 690*b*-91*b*; C. D. Myers, *ABD* 5.816*b*; 何宜敦5-8。Myers（817a）又指出，許多神學觀念都是全部或部分從羅馬書得來的，如奧古斯丁的原罪論（第五章）、路德的因信稱義（第三、四章）、加爾文的雙重預定論（第九至十一章）、衛斯理約翰對成聖獨特的看法（第六、八章），及巴特對神的義之重要性的認識（第一、二章）。

括在保羅書信之列。這極強的外證亦由羅馬書各方面的內證證實了。今天，沒有任何負責任的釋經者質疑羅馬書是出自保羅的手筆；羅馬書被公認為保羅的四卷「主要書信」之一（另三卷是哥林多前後書和加拉太書），也是七卷不受爭議的保羅書信之一（另三卷是腓立比書、帖撒羅尼迦前書，和腓利門書）。[1]

從第十六章二十二節（「我這代筆寫信的德丟……問你們安」）可見，本書不是保羅親筆寫的，而是由他的書記德丟代筆。這就引起一個問題：德丟是在甚麼意義上「替保羅寫這本羅馬書」（黃 279）的？在本書的寫作上，德丟扮演了一個怎樣的角色？本書能否絕不虛假地稱為保羅所寫的信呢？

在古代如在今天，一位書記在寫信一事上所能行使的自由度視乎這書記與發信人的關係、二人的相對的寫信技巧、信件的性質等因素而定；就保羅的書信而論，代筆者所扮演的角色，會因他的才幹或恩賜、保羅對他的信任，以及保羅自己的處境（是自由的還是被囚的，是在旅途上抑是住在某地）等因素而有所不同。[2] 德丟所扮演的角色有三個可能性：（一）德丟按照保羅的授意寫成羅馬書，即是保羅把要點告訴德丟，德丟則用自己的話寫成本書。[3] 這個可能性極少，因為此說難以解釋為甚麼無爭議的七卷保羅書信，在體裁和表達方式上都有相同之處——除非那七卷書全是由德丟代筆的（而這是難以置信的假設）。此外，羅馬書所論的題目十分重要，書中的思想和論證錯綜複雜，因此，保羅很不可能會將這麼重要和不容易的工作交給別人代勞。[4]（二）德丟可能是先用速記把

---

[1] 以上一段主要取材自 Cranfield 1.1-2; Fitzmyer II 40-41. Cf. F. W. Beare, *IDB* 4.112*b*. Harrison（*INT* 303）列出本書與使徒行傳三點「不謀而合」的地方。

[2] 依次見：Carson, 'Letters' 1109b; E. E. Ellis, *DPL* 188*a* (§2.2.2).

[3] 這是 O. Roller 所持的看法：參 Cranfield 1.2-3.

[4] Fitzmyer II 41; Mounce 22. Stuhlmacher 254 指出此說的另一困難：書中不乏一些十分個人性的話（例如一8～17，二16，三8，六19，九1～5，十一13）。

保羅的話（一段一段的）記下來，然後再用普通的手寫字體把它寫出來。[5] 當然，保羅時代的速記法不會像今天那麼進步，但是我們不能排除當時已有一種簡單卻是可用的、甚或是發展得頗不錯的速記法之可能。[6] （三）德丟是按照保羅的口授逐字逐句的寫下來。不論是用第二或第三種方法，這麼長的一卷羅馬書的寫成總必是個緩慢和艱辛的過程，其中偶然用了笨拙的表達方式或論證，是在所難免的事。[7] 兩個方法都是可能的，而按其中的任何一個方法，德丟所寫下的都可視爲實質上等於保羅自己的思想和表達方式。[8] 不過，有一兩點較爲支持第三個看法：信上有些句子呈文法上首尾不接的現象（例如：二20～21，五6、五12～13，九22～23），這對第二個看法略爲不利；遍佈全書的「因爲」一詞出現了超過 140 次，這現象似乎是口授的記號。[9] 我們不難想像，鑑於羅馬書的特別重要性及其思想之艱深，保羅不厭其煩的特地用了口授的方法。

關於這位保羅，有兩點特別値得在此提出：[10] （一）保羅具雙重的文化背景：**一方面**，按他自己的見證，他是猶太人（羅十一1，九3～4），且是「希伯來人所生的希伯來人」（腓三5），不但忠於傳統的猶太文化，更在蒙召前「在猶太教中，比我本國許多同歲的人更有長進，爲我祖宗的遺傳更加熱心」（加一14）；他曾

---

5 Cranfield 1.4 認爲我們可想像這樣的情景：德丟用速記每次記下數個句子，然後趁保羅思想隨後數句的時候，用手寫字體把它寫出來。

6 Cf. Cranfield 1.4; Ziesler 32-33. Bruce（'Speeches' 63）說：'Shorthand was not an unknown device in the first century A.D.'

7 Ziesler 33.

8 這是 Cranfield 1.4-5 的結論。Black 3 則在否定第一個看法之餘，認爲德丟的貢獻是多過第二或第三個看法所說的。

9 依次見：Stuhlmacher 254; Fitzmyer II 42（作者謂 γάρ 字出現 143 次；頁 92 則說144次）。

10 以下兩點參較 Dunn 1.xxxix-xlii（§1.1, 1.2）。

「在迦瑪列門下，按著我們祖宗嚴緊的律法受教，熱心事奉神」（徒二十二3）；作爲嚴守律法的法利賽人（徒二十三6，二十六5），「就律法上的義說，〔他〕是無可指摘的」（腓三6b）；他對律法的熱心，表明於他對教會的逼迫（三6a；加一13）。保羅對聖經（舊約）的掌握和釋經的技巧（包括一些拉比式的釋經原則），是從他的法利賽人的訓練得來的。[11] 保羅的猶太及法利賽背景成了他不可或缺的一部分。**另一方面**，保羅生於基利家的大數（徒二十二3），且必曾在大數受希臘教育，因他通曉希臘文，且能有效地使用希臘哲士常用的辯論體裁（例如：羅三1～8）。[12] 從他僑居在希臘文化中的背景，他獲得了他對七十士譯本以及其他希臘文的猶太文獻（例如所羅門智訓）的知識。[13] 這種雙重的文化背景對蒙召後的保羅是有利的條件，使他適合傳福音給不同文化背景的人；不論是對猶太人或外邦人，保羅都有沉重的福音負擔（羅一14～15；林前九20～23），儘管他蒙神呼召，主要是作外邦人的使徒（見下一段）。

（二）保羅在往大馬色的路上與復活的基督相遇（徒九1～19，二十二6～16，二十六12～18），他的「歸主」與「蒙召」就在此時同時發生（加一15～17）。[14] 他從熱衷律法、逼害教會的法利賽人一變而成基督的使徒，完全是由於大馬色的經歷——神將祂的兒子啓示在他心裏（因信稱義的福音亦隱含在這啓示裏面），[15] 並委以在外邦人中傳揚基督的使命（加一15～16）。而保羅一領受

---

11 Cf. Cranfield 2.868-69.

12 保羅又是羅馬公民，這身分爲他帶來方便並給予至少某程度的保障（參：徒十六37，二十二25，二十三27）。

13 Fitzmyer II 40.

14 此點參《真理》 63-72; Fung, 'Observations' 83-86. 在這事上，保羅並無事先的心理準備；此點參《真理》 45-51。

15 此點參《真理》 57-62 ； Fung, 'Observations' 66-68.

任命，便立即並一直順從：先在亞拉伯（加一17），繼而在他的家鄉基利家的大數和敘利亞的安提阿（加一21；徒九30，十一25～26），最後以安提阿爲宣教基地，藉著三次所謂的宣教旅程（徒十三1～十四27，十五36～十八22，十八23～二十一16），將福音傳給了當時地中海世界的整個東部（羅十五19）。保羅深信自己是受託「傳福音給那未受割禮的人」的（加二8），是「外邦人的使徒」（羅十一13；參一5；加二8～9）。這信念一直支持著他的宣教熱忱並斷定他的宣教策略（參：羅十五14～21、22～29）。或許從他自己的角度來看，保羅首先是一位傳福音者、一位宣教士，其次才是一位神學家；他的神學並不是離開了他的宣教目的和牧養關注而獨立存在的。與此同時，他的宣教和牧養工作斷不能離開他的神學而獨立進行，因爲後者是前者絕不可少的基礎。

叁　羅馬書的整全性

本節要討論的主要問題是，我們現有的羅馬書是保羅一次完成的完整的一封信，抑或有些部分是保羅自己或另有人後來加進去的。

首先，一些章節或其片段被認爲是後加的（例如：二1、16，六17b，七25b～八1，十17），但是理由並不充分。[1] 這類經文部分將會在有關的註釋中處理。

---

[1] 對於一些極端的理論——O'Neill 認爲羅馬書含有大量的插入部分（一18～二29，五12～21，七14～25，九11～24，十7～十五13；cf. Dunn 1.lxi）—— Fitzmyer II 65 說他只能「不加理會」。Knox 654（cf. 365-68）認爲羅十六並非出自保羅手筆，而是後加的，目的是要將使徒與羅馬扣得緊一點，以堅固羅馬教會的手在二世紀時與諾斯底主義搏鬥；見 Gamble 54-55, 98 對此說的批判。Ziesler 26-29, 29-32 依次對 O'Neill 14-21 的理論（羅馬書分三階段完成）及 W. Munro 的理論（羅十二、十三由兩層資料構成：後加的資料闖入了保羅原先的資料）提出批判。

其次，一些釋經者認爲羅馬書是由多份信函或其部分合併而成的。這些理論十分主觀和臆測成分極高，因而並無說服力，故在此從略。[2]

最後，第十五和十六章與羅馬書其餘部分的關係構成極複雜及備受爭議的問題，這就是本節要集中討論的。有關的經文證據包括四方面：

甲、一些古卷在一章七節和十五節缺「在羅馬」等字。[3] 這現象的解釋見一章七節（一7a）註釋第二段。

乙、一些古卷在十六章二十節缺後半的祝福話。這祝福以兩個不同的形式在不同的位置出現：（一）「願我們主耶穌的恩典與你們同在」在十六章二十節下半出現；一些古卷在「耶穌」之後加上「基督」。（二）「願我們的主耶穌基督的恩典與你們眾人同在。**阿們**」這較長的說法，在一些古卷上是在十六章二十三節之後出現，構成第二十四節（按原文分節法），在數份後期的古卷則在信末的頌讚之後出現，構成第二十八節。[4] 如果這話原本是在信末

---

[2] 這等理論的一些例子及對這些例子的批判，可參（例如）：Scroggs, 'Romans 1-11'（一至四章加上九至十一章是一篇講章，五至八章是另一篇；兩篇是完全不同的）；（against M. Widman）Fitzmyer II 64-65;（against J. Kinoshita）Guthrie, *NTI* 426; Keck, 'What Makes Romans Tick?' 8-9;（against W. Schmithals）Dunn 1.lxi; G. Klein, *IDBS* 752*b*-53*a*; Fitzmyer II 63-64; Hübner, *Law* 65-69; Ziesler 4; Wedderburn 25-29; Wedderburn, 'Romans Again' 196-200 (esp. 197-98); 'Commentaries on Romans' 389. 比起 Wedderburn, Donfried（'Romans Debate since 1977' li-lii）則對 Schmithals 的理論有較正面的評估。Marxsen（*INT* 108）不但把十六3～16 視爲給以弗所的信的片段，更把該章其餘的不同部分看爲來自今已失傳的多封信函。Hays（'Romans' 76）認爲，上述這類理論（合併和插入之說）只說明它們的作者不能忍受繁複的辯證法（'dialectical complexity'）！

[3] 詳見 Gamble 29-33 的討論。作者指出（29、33），這現象跟缺少第十五、十六兩章的版本傳統（見下面丙部）有密切關係：「在羅馬」等字被略去，最初是出現在只有十四章的短版本中。參丙部註 17。

[4] Fitzmyer II 48; cf. Gamble 35. 後者指出，這祝福的位置與信末頌讚（十六25～27）的位置有密切的關係。大致上，只有把頌讚略去或把它放在別的位置的那些古卷（參下面丙部第二段），才把祝福放在十六24 的位置上（so Barrett 10）。

出現，這話是沒有理由會被移到較前的位置的。原文的第二十四節通常被視爲不屬保羅原著，而是有抄者將第二十節的祝福移到該處，免得第二十一至二十三節的問安看似後添之物。[5] 不過亦有釋經者認爲本節是保羅原信的結束；詳見十六章二十節、二十四節的討論。

另二方面分別涉及不同的版本以及第十六章是否出自保羅手筆的問題。這兩方面彼此相關，亦與上述的兩方面有關聯；不過，由於這兩方面需要較詳細討論，爲了方便起見，以下把它們分開來依次處理。

丙　不同版本的問題

不少學者質疑信末的頌讚（十六 25 ～ 27 ）是否出自保羅的手筆。[1] 一說認爲這頌讚是來自二世紀的馬吉安（福音是「永古隱藏不言……如今顯明出來」的奧祕，這與馬氏的教訓一致），[2] 但「藉眾先知的書指示萬國的民」（ 26 節）不像是反舊約的馬吉安會說的話。[3] 另一說則根據羅馬書在穆拉多利經目中是居於保羅致教會之信的末後位置，認爲信末的頌讚是有人把它寫好放在那個位置，作爲保羅書信整體合適的結語；但在此經目中，在羅馬書之後還有腓利門書和教牧書信，可見羅馬書在當時並不是居於保羅書信的末後位置。此外，頌讚的內容與羅馬書的內容十分配合，因此大有可能是出自保羅的手筆。[4]

---

5 So Metzger 540.

1 Kümmel（*INT* 316）謂絕大部分的學者認爲，十六25～27若不是另一封保羅書信的片段，就是另有人加上的補充。Cf. Gamble 107.

2 E.g., Barrett 11-12.

3 Gamble 107-11 對頌讚是來自馬吉安之說詳加反駁。

4 Cf. Harrison, *INT* 310-11; Guthrie, *NTI* 419-20. 詳參十六25～27 註釋。

這信末的頌讚在古卷中出現於多個不同的位置，構成了版本歷史的最大問題：[5]

1. 一1～十四23，十五1～十六23（24），**十六25～27**　（最好的古卷）
2. 一1～十四23，**十六25～27**，十五1～十六24　（許多次要的古卷）
3. 一1～十四23，**十六25～27**，十五1～十六23，**十六25～27**（幾份後期的古卷）
4. 一1～十四23，十五1～33，**十六25～27**，十六1～23（P46：現存最早的保羅書信古卷）
5. 一1～十四23，十五1～十六24　（一些希〔臘文〕拉〔丁文〕雙語抄本）

鑑於它的長度和內容，這頌讚合理地被認為是信末的一項；因此，這頌讚在十四章或十五章末出現（上列的 2、3、4）可能表示曾有一段時期，羅馬書只有一至十四章或一至十五章（其後有或沒有頌讚）。支持只有十五章的短版本的，只有 P46 這一份古卷，這卻是現存的最早的古卷。[6] 只有十四章的短版本則有另一些證據支持：（1）有幾份武加大譯本的古卷完全略去十五章一節至十六章二十三節；[7]（2）武加大譯本的另一些抄本雖然包括十五章一節至十六章二十四節，卻把這段的段落撮要[8] 略去；這就是說，這些抄本的最後兩個撮要依次是關乎十四章十三至二十三節和信末的頌

---

[5] 詳見 Metzger 534-36; Fitzmyer II 44-51; Bruce 26-28; Cranfield 1.6-7; Guthrie, *NTI* 417; Harrison, *INT* 307-8; and, especially, Gamble 16-29.

[6] Cf. Gamble 33-34.

[7] 見 Metzger 534 之 (*f*) 及 Bruce 27 n.1. Metzger 534-35 指出，其中的一份古卷在十四23與十五1 之間留了六行空位，足夠容納頌讚；這提示我們此古卷的抄者有理由認為，頌讚應在十四23 之後那個位置出現，只是這並非他所抄自的那份古卷的情形。

[8] 或稱「章題」；全書分為五十一「章」。

讚（十六25～27），中間的一段則沒有撮要。[9]（3）按魯非諾[10]所譯的俄利根之羅馬書註釋拉丁文節譯本，俄利根謂馬吉安把信末的頌讚以及最後兩章刪去（換言之，馬吉安的羅馬書以十四23 結束）。[11]（4）雖然第十五和十六章有不少可用來攻擊馬吉安的「彈藥」，特土良在其五冊的《駁斥馬吉安》一書中卻完全沒有引用這兩章經文；當他提到十四章十節時，他說那段經文是「在信末」出現的。[12]（5）像特土良一樣，愛任紐和居普良在其著作中都沒有（亞歷山太的革利免則有）引用第十五和十六章。這一點本身作爲證據的價値也許不大，因這三位教父也沒有引用哥林多前書第十六章，但沒有人認爲該章不是保羅之作；可是直至第三世紀，西方的作者都完全沒有引用這麼長篇幅的兩章經文（羅十五、十六章），故此唯一合理的解釋就是，西方有一段很長的時間並不認識羅馬書的末後兩章。[13]

以上的種種跡象顯示，羅馬書有一始自二世紀的短版本，是缺末後兩章（即是以十四23 結束）的。[14] 這短版本的存在引起了主要兩類的解釋。

第一類解釋認爲短版本才是保羅的原著。在這前提下又有三種解釋。（一）保羅的原著最初只有一至十四章（一7、15 並無「在羅馬」等字），那是一份籠統性的教義論文；後來他加上第十

---

9 Cf. Gamble 16-18.

10 Rufinus Tyrannius（345-410），「意教士並神學家，將名希臘教父叢書譯成拉丁文」（《宗教》238a）；cf. C. G. Thorne, Jr., *NIDCC* 863*b*.

11 Gamble 22-23, 101-2.

12 Barrett 11 認爲按當時的拉丁文用法，*in clausula* 可指一份文件的任何一段；但釋經者一般都不同意這看法。如 Gamble 21 所說，特土良明知十四10 之後還有兩章半的經文而仍然用這詞語，此可能性極微。

13 依次見：Guthrie, *NTI* 418; Gamble 21.

14 Gamble 29 總結這方面的證據時說，這短版本有三種形式：（1）一1～十四23；（2）一1～十四23 + 十六25～27；（3）一1～十四23 + 祝福〔十五33〕+ 十六25～27。

五章作爲附函（以及「在羅馬」等字），然後把全部十五章送往羅馬教會（第十六章是寫給以弗所的）。[15] 此說至少有四點困難：第一，一份籠統性或公告式的信函，就像一封寫給一指定群體的信一樣，必須有足夠的動機；但是有甚麼動機使保羅寫一封像羅馬書一至十一章那樣的籠統性信函呢？這問題沒有令人滿意的答案。[16] 第二，即使加上頌讚之後，十四章二十三節絕不適宜作書信的結束。認爲保羅原先是以該節結束，其後爲要把信送往羅馬教會而加上十五章一至十三節，以及與該教會特別有關的資料，這看法極不可能。第三，一章八至十五節提到一些個人的事項，這些話（尤其是8、13 兩節）很不可能原屬於一份公告式的函件。第四，此說不能解釋馬吉安刪改經文的活動。[17] 只有一至十四章的短版本不能令人滿意地解釋爲保羅原來的羅馬書，是今天普遍被接納的結論。[18]

（二）原信以十五章三十三節結束；保羅書信在以弗所收集成冊時，十六章一至二十三節（這原是給以弗所的信的一部分）被加進去，編者又加上頌讚作爲全冊的高潮；第一章「在羅馬」等字被刪去，以及頌讚被移到第十四章末，都與禮拜儀式的用途有關。[19] 此說的主要困難是：此說企圖用保羅信集的形成來解釋寫給以弗所的第十六章如何被附於寫給羅馬的一至十五章，但保羅信集如何

---

[15] K. Lake, as cited in Gamble 97 and in Fitzmyer II 55-56. 根據 Guthrie（*NTI* 423-24）的撮要，Lake 認爲附函包括十五、十六兩章。這一點上的分歧，不致嚴重影響討論中的要點，即是 Lake 以十四章的短版本爲原著。

[16] Cf. Gamble 98-99.

[17] Cf. Guthrie, *NTI* 424; Cranfield 1.7-8. 第四點的說服力可能不大，因馬吉安把最後兩章刪去這假設受到嚴重質疑（見下面第二類解釋第五個看法的反對理由）。Morris 23 提出另一項反對理由：沒有太多證據表示「在羅馬」等字是與第十五、十六章一同消失的。但 Gamble 115, 126 和 Bruce 29 都指出，那些缺「在羅馬」等字的古卷，跟那些見證十四章短版本的古卷，是屬同一種經文傳統的。參上面（甲）之下的註 3，及下面註 37 所屬正文。

[18] So Gamble 36.

[19] J. Moffatt, as cited in Guthrie, *NTI* 422-23. 類似的看法見 F. W. Beare, *IDB* 4.113*b*. 關於這

形成本身就是個難題，因此此說事實上等於以一個難題解答另一難題。[20] 保羅其他的書信沒有一封是像十五章（不論有或沒有頌讚）那樣結束的；這就是說，十五章三十三節作爲書信的結束在保羅其他的書信再無別例，因此以信札體裁的標準衡量，該節不可能是羅馬書的結束。[21] 而且並無證據顯示第一至十五章曾在任何時間獨立地流傳；即使是頌讚在第十五章之後出現的唯一古卷（P46），在頌讚之後仍有第十六章。[22] 此外，此說其實是基於兩項假設：第十六章是給以弗所而非羅馬教會的；頌讚不是原信的一部分。若這兩項假設之中任何一項不能成立，此說也就不能成立；[23] 事實上，這兩項假設（尤其是前者）都是有疑問的（依次見下文丁部及上文丙部首段）。

（三）原信只有一至十五章，但保羅將羅馬書（即是一至十五章）送往羅馬的同時，又將羅馬書一份加上附函（即是第十六章）送往以弗所。於是出現兩個版本：長的版本就是我們熟悉的一至十六章，短的版本是原來的一至十五章，其後被馬吉安縮減爲一至十四章。羅馬書最早的古卷（P46）反映了十五章的短版本傳統（因頌讚是被放在第十五章末），但這古卷在頌讚後仍有第十六章，表示這古卷亦受到長版本傳統的影響。[24] 可是，如上一段指出的，十五章三十三節不大可能是原信的結束。此外，若送往以弗所

---

[20] Gamble 46.

[21] Gamble 54; Bruce 28 n.2; Morris 21. 因此 Petersen（'Letter to Rome' 345）要這樣說：十五30～33 是一信之主體不完整（因爲缺少恩典的祝福〔見 340〕）的結尾，十六17～20*a* 則是另一信之主體的結尾。

[22] Kümmel（*INT* 317）指出，P46 的證據絕不足以證明曾在任何時期有一古卷以十五33 結束，更遑論這就是保羅送往羅馬的版本，尤其因爲 P46 本身有第十六章。亦參下面註 27。

[23] Guthrie, *NTI* 423.

[24] Cf. Manson, 'Romans' 12-14; Manson 940b-41*a* (§815c-e); Martin, *Foundations* 2.195-96. B. N. Kaye（as reported in *NTA* §20[1976]-870）認爲，我們若假定保羅把一份只有一至十五章的羅馬書留下給哥林多教會，便可解釋P46 的現象（頌讚放在十五章之後）。

的長版本只是送往羅馬的短版本加上第十六章，爲甚麼保羅完全沒有解釋他爲何要把羅馬書送往以弗所呢？保羅又爲甚麼沒有在長版本內註明收信人的所在地，而只用了籠統性的稱謂（即是一7a 減去「在羅馬」等字）呢？[25] 當保羅要歌羅西的教會看（或應說聽）他寫給老底嘉教會的信時，他並沒有採取此說所假設的做法，而是要兩地的教會交換他給他們的信來念（西四16）（不過其解釋可能是，歌羅西和老底嘉沒有像羅馬和以弗所相隔那麼遠）；[26] P[46] 的見證可能只表示有一抄者不認爲第十六章適合用來誦讀給教會聽，或只表示頌讚曾（不知爲了甚麼原因）從十六章末被移到十五章末。[27] 第一章（8～15 節）和十五章（22～33 節）那些個人事項對以弗所並無適切性；更重要的，並無證據顯示第一至十五章曾在任何時間獨立地流傳。[28]

第二類解釋認爲長的版本是保羅的原著。在這前提下又有五種解釋：（一）原著是一章一節至十六章二十四節。後來保羅把羅馬書的末後兩章（和一7、15「在羅馬」等字）刪去，爲要將其餘的部分作爲公函發給其他的教會；他又在十四章二十三節之後加上頌讚作爲此信的結束。經文傳統的種種現象，乃是後人試圖把兩個源自保羅的版本合併起來的結果。[29] 這看法的主要困難是，它把一

---

[25] Gamble 43. 作者指出，經文傳統完全沒有絲毫痕跡，表示羅馬書是寫給以弗所的。

[26] Guthrie, *NTI* 416.「念」的意思是「誦讀」（參《帖前》482）。

[27] 依次見：Morris 21; Fitzmyer II 59. Barrett 13 認爲不應過分依賴P[46] 的見證，因這古卷的羅馬書含有一些古怪得無法接受的說法。Gamble 53-54 對這古卷所提供的證據有較詳細的分析；此作者認爲，儘管這古卷的地位極高，它仍只是單獨一份，它本身不足以證明保羅的原著就是這只有十五章的版本。此作者又指出（33-34），P[46] 不能解決羅馬書的版本歷史的問題，只是使問題變得複雜。 亦參上面註 22，及下面丁部註 17 所屬正文。

[28] Guthrie, *NTI* 424. Cf. Fitzmyer II 50 ('the question about a fifteen-chapter form of Romans remains speculative'), 59.

[29] J. B. Lightfoot, as summarized in Gamble 96-97 (also cited in Guthrie, *NTI* 420-21; and in Fitzmyer II 55). Lightfoot is endorsed by Denney 578-79.

氣呵成的一段論證（十四1～十五13）「腰斬」為兩截，並使書信結束得十分突然。[30] 此外，亦無證據顯示保羅曾把任何寫給指定對象的信化作籠統性的論文。[31]

（二）保羅的原著包括全部十六章。教會把最後兩章（除了頌讚）刪去，因這兩章缺少造就性的內容，不適合經課誦讀之用；被保留的頌讚，遂變成在第十四章末。第一章「在羅馬」等字被刪去，是抄寫過程上產生的錯誤；頌讚是被馬吉安刪去，或是在馬吉安所用較早的版本已被刪去，又或者純是意外。[32] 這解釋亦有上一個解釋的困難，就是保羅有關「強者」和「弱者」的討論是從十四章一節延至十五章十三節才結束，因此以十四章二十三節為割斷點是不自然的。另一項反對理由是，認為教會在二世紀初期已有一種固定的經課，這純粹是一種不必要的假設。[33]

（三）保羅的原著包括全部十六章（減去信末的頌讚），其後有人把最後兩章以及第一章「在羅馬」等字刪去，為要把羅馬書「大公化」，即是使一封寫給某一教會的信函，成為適合給更廣泛受眾閱讀的文獻。只有這假設能令人滿意地解釋為何「在羅馬」等字被刪去；這假設亦足以解釋為何在版本傳統中，那些字被刪去和最後兩章被刪去這兩個現象幾乎總是同時存在的。亦唯有這假設能解釋為何不但有十四章的短版本，也有十五章的短版本。[34] 但是上面第一、二兩個解釋所共有的困難也是此說的困難（至少就只有十四章的版本而論）：為甚麼突然以十四章二十三節為切斷點呢？[35] 倡此說的作者自己說過：「為了崇拜禮儀之故**或任何其他原**因而把

---

[30] Gamble 97.

[31] Fitzmyer II 55.

[32] F. J. A. Hort, as cited in Guthrie, *NTI* 421.

[33] Gamble 114-15.

[34] Gamble 115-24, 124-26 (esp. 115-16, 124, 126).

[35] Carson-Moo-Morris, *INT* 246.

第十五章、或至少十五章一至十三節刪去，是同樣不可想像的事」；[36]「其他原因」自然包括爲要把羅馬書「大公化」。此外，在「大公化」的信函中，那些個人事項（一8～15，十五22～33）似乎並不合適。

（四）一份早期古卷意外地失去了最後兩章。可是，只有一至十四章短版本的外證來自東西兩方，這麼多量及多元化的見證至終是從一份有缺陷的古卷而來，乃是不可思議的事。不但如此，那些缺最後兩章的古卷，也在第一章缺「在羅馬」等字；這就提示兩者同時消失不是巧合，而是刻意刪改經文的結果。[37]

（五）把最後兩章（包括頌讚）刪去的是馬吉安，因爲十五章一至十三節有五個舊約引句，第四節尤其與他反舊約的立場大相逕庭（參 8 節——馬氏並不喜歡猶太教）；若他對十五章一至十三節沒有好感，他也不會有興趣保留羅馬書隨後的部分。[38] 他把頌讚一併刪去，也是因其中提到舊約聖經預言的價值。[39] 若是這樣，頌讚在十五章三十三節之後出現（P^{46}），可能是後來短版本與長版本互相影響的結果。[40] 雖然此說獲得不少釋經者支持，但是甘博指出其中實有不少疑點，因此是不肯定的。（1）此說的一個主要困難，就是在俄利根有關馬吉安的刪改活動之見證中，有自相矛盾之處：一方面，俄利根說馬氏將羅馬書的最後兩章連同頌讚一併刪去；另一方面，俄利根又說在一些沒受馬吉安影響的古卷裏，頌讚在第十四章出現。這就提供兩個可能性：*若不是*十四章之後有頌讚

36 Gamble 114: 'the elimination of ch. 15, or at least of 15:1-13, is as inconceivable for liturgical as *for other reasons*'（斜體爲筆者所加）。

37 Cf. Gamble 115. 亦參上面註 17。

38 Cranfield 1.8 n.2 引述 Manson（*Studies* 235）的意見，即馬吉安因羅馬教會不接納他而感到忿怒，這足以解釋爲何馬氏將十五14～33 也刪去。

39 Cranfield 1.8 with n.4 則認爲，是其後有人把頌讚加在十四章的短版本之後以結束全書的。

40 Cf., e.g., Guthrie, *NTI* 421-22; Martin, *Foundations* 2.195; Carson-Moo-Morris, *INT* 246.

的古卷並非沒受馬吉安的影響，就是只有十四章的短版本不是由馬吉安產生的。（2）此外，這麼大幅度的删減在馬吉安對保羅書信的處理上並無別例；他通常的做法是只删去他所不讚同的特別經文。（3）俄利根並無提供任何歷史證據或傳統根據，以支持他有關馬吉安删改活動的陳述。事實上，在早期的教父中，就只有俄利根一人認爲羅馬書的十四章版本應由馬氏負責。特土良、愛任紐和伊皮法紐[41] 都沒有暗示馬吉安把最後兩章删去；特土良在這方面的緘默尤其值得留意，因他說馬氏割損羅馬書的程度甚於其他的書信，而且他總是對馬氏所作的修改有所評論的。（4）不單這樣，不論在東方或西方，只有十四章的版本在早期都極具影響力；一位持異端者的產品會產生這樣的影響力是不合常理的，尤其因爲在這早期，大公教會對馬吉安的反對正達於高峰。[42] 基於這些及其他理由，甘博得到這樣的結論：十四章的版本源自馬吉安之說，主要是由俄利根的見證引起的；但俄利根只是因爲知道馬吉安竄改新約經文的活動，又知道羅馬書有一短版本，就自然地推論馬吉安把最後兩章和信末的頌讚删去，這推論肯定是錯誤的。就證據所及，馬吉安只是使用了短的版本，而鑑於此版本當時已廣泛地被採用，我們必須假定馬吉安只是採用了當時流傳的版本而已。[43]

從以上（丙部）的討論可見，關於羅馬書的版本歷史的問題，沒有一個解決方案是完全令人滿意的。不過，比較之下，以長版本爲原著的理由較爲充分；下面丁部的討論將會加強這個結論。

---

[41] Epiphanius, 四世紀賽浦路斯大主教：cf. P. Toon, *NIDCC* 346*a*.

[42] 依次見： Gamble（1） 104-5,（2）105-6,（3）105, 106,（4）106-7. Fitzmyer II 49 也是認爲，十四章的短版本不能簡單地被視爲源於馬吉安，因爲俄利根知道，一些沒受馬吉安污損的古卷也是把頌讚放在十四23 之後的（= 上述第一點）。Morris 24 基本上同意討論中的看法（馬吉安把最後兩章删去），但同時承認上述第四點的說服力：十四章的短版本廣泛地被採用，一個持異端者能有這麼大的影響力嗎？

[43] Gamble 113-14（結束 100-13 的討論）。

丁　第十六章的問題

不少釋經者認爲，第十六章不是羅馬書原著的一部分，而是寫給以弗所教會的信（或此信的一部分），在保羅的書信收集成冊時被附於羅馬書。用以支持此說的理由包括以下各點：[1]（一）第三至十六節向一連串二十六個人（提名的有二十四個）及另外五組人問安。[2] 保羅未嘗造訪羅馬教會，因此他不大可能會在這教會裏認識那麼多的朋友；更不可能會認識他們到一個程度，以致可以區別一些人是「爲主勞苦」，另一些人是「爲主多受勞苦」（12節）。這在以弗所則大有可能，因他曾在那裏宣教有「三年之久」（徒二十31）。（二）保羅寫哥林多前書時，百基拉和亞居拉（3～4節）是與保羅一起在以弗所（林前十六19；參：徒十八18～19）；在提摩太後書寫成的時候，這對夫婦也是在以弗所（提後四19）。若本章是寫給以弗所教會的，保羅提到這對夫婦的上述三段經文便完全一致；但若本章是寫給羅馬教會的，他們便是先在以弗所，如今在羅馬，後來又在以弗所。（三）第五節提到以拜尼土——「他是亞細亞省第一個歸信基督的人」（現中）；這提說適合以弗所多過羅馬。（四）保羅向教會舉薦非比（1～2 節），這教會較可能是保羅所熟悉的以弗所教會，而不是他所不認識的羅馬教會。（五）第十七、十八節針對一些「製造紛爭和絆腳石的人」（17節，思高）提出警告，無論在其語氣（參較一8～13，十五14～33）和內容上，都是對以弗所教會較爲自然，因保羅曾向以弗所的長老提出類似的警告（徒二十29～31）。（六）十五章三十三節的

---

[1] Cf., e.g., Marxsen, *INT* 108; F. W. Beare, *IDB* 4.113*a-b*; Koester, *INT* 2.52-53, 138-39; G. Klein, *IDBS* 752*b*（此作者認爲，第十六章乃寫給以弗所之說，幾乎是不容爭辯的）。See also Gamble 37-41.

[2] 沒有提名的個人是魯孚的母親（13 節）和尼利亞的姊妹（15b）。五組人見：5a、10b、11b、14b，和 15c。

祝福可能是書信的結束。（七）在 1935 年發現的、保羅書信最早的古卷（P46）提供了客觀證據，表示羅馬書有一版本以十五章三十三節結束，亦即表示第十六章是脫離羅馬書的其餘部分而獨立地存在的。（八）第十六章的格式與古代推薦信的格式十分相似，這在第一、二兩節尤爲顯著，該二節顯示了古代推薦信的三個主要元素：引介被推薦者的詞語、有關被推薦者身分的陳述，以及對收信人的請求（請收信人幫助被推薦者）。

討論中的看法是很有疑問的。**首先**，上述的八點理由都不是決定性的：（一）若本章的目的地是以弗所，保羅對他所認識的教會提出個別信徒的名字向他們問安，這做法在其書信中並無別例；他的習慣是避免這樣做，免得顧此失彼，給人徇私的印象。[3] 但是對於保羅所不認識的羅馬教會，提及這些個別的信徒有以他們爲介紹人的作用，這有助於保羅與羅馬教會建立關係；[4] 這些信徒部分大抵是保羅在東方宣教時認識的，[5] 如今他們已遷徙至羅馬。在順利的情況下，從羅馬發信給哥林多需時少於十天。[6] 因此保羅至少可從已返回羅馬的百基拉和亞居拉（見下一點）得知羅馬教會的一些細節。我們不必認爲所提及的二十六人，每一個都是保羅自己認

---

3 在林前後、加、腓，和帖前後，保羅都沒有向教會中他所認識的個別人士問安。Harrison（*INT* 309）認爲，西四15、17 是保羅向他所不認識的教會提個別信徒名字問安的例子。值得留意的是，在西四15，「老底嘉的弟兄」是集體而不是個人的名字，而保羅提到「寧法」，大抵是因老底嘉的教會（或其中一重要的部分）是「在她家裏」（新譯）聚會的（so Bruce, *Colossians* 183）；西四17 則根本不是對亞基布的問安，而是間接的囑咐。

4 Cf. Gamble 48-49; Lampe, 'Romans 16' 218; Donfried, 'Romans 16' 50-51. 亦參下面註 31 所屬正文。

5 Guthrie（*NTI* 414）則認爲這些信徒大部分都與保羅其後寫信給它們的那些教會（以弗所、腓立比、歌羅西）無關。

6 Fitzmyer II 60 (with reference to Pliny, *Natural History* 19.1.3-4). 參導論第肆節丙部註 6 及所屬正文。

識的；[7] 但即使大部分都是從東方遷來羅馬的，他們仍只是一個不大的數目，這數目的人在數年之間遷到羅馬，並非不可想像的事。[8]（二）亞居拉和百基拉似乎原來就是屬於羅馬教會的，他們因主後49 年革老丟的諭令而離開羅馬，來到哥林多（徒十八1～2），其後在保羅第三次宣教旅程的初段陪同保羅，然後在以弗所留下來（十八18～19）。很可能在革老丟的諭令失效之後（革老丟於主後54 年駕崩），他們又回到羅馬。[9] 由此可見，這對夫婦跟以弗所和羅馬二地有密切的關係，[10] 因此他們似乎在這二地之間往來的事實，不應構成任何問題，尤其因爲往返羅馬的交通十分方便（「條條大路通羅馬」）。[11]

（三）保羅並沒有說以拜尼土當時是住在亞西亞，更沒有必要認爲他是住在以弗所。如果本章確是寫給亞細亞首府以弗所的教會的，保羅是否需要這樣特地提到以拜尼土「是亞細亞省第一個歸

---

7 Gamble 47-48 認爲，保羅與他們當中有個人認識的只有九位：百基拉和亞居拉、以拜尼土、安東尼古和猶尼亞、暗伯利、士大古、魯孚和他的母親（3、5、7、8、9、13 節）。Lampe（'Romans 16' 220）加上另三位：耳巴奴、彼息，和亞比利（9a, 12b, 10a）；Watson（*Paul* 99）在上述十二位中減去安東尼古和猶尼亞及亞比利。Wenham（'Rome' 154）則認爲，假定保羅對從沒有見過的人問安是不自然的；魏司道 477 也是認爲保羅是個別認識他們的。

8 So Kümmel, *INT* 318-19. 此作者認爲，可假定是從東方遷徙至羅馬的只有上註首次所提的九個人。

9 Cf. Gamble 49. 以下的事實使這可能性更大：革老丟的諭令是驅逐出境（*relegatio* = expulsion），不是放逐（*deportatio* = deportation），後者可涉及沒收財產（cf. Martin, *Foundations* 2.188）。Lampe（'Romans 16' 220）認爲有此可能（但僅是可能）：保羅「戰略性地」安排他們返回羅馬作先頭部隊（cf. Bruce, *Paul* 388）。

10 Dodd 15 認爲他們二人在兩地都有業務（他們被逼離開羅馬時不一定要結束他們的業務，委任一個非猶太人爲經理便可以了〔參上註〕），因此他們在兩地都有一個「家」（除了直屬的家人外，主要包括協助他們業務的人員），「家」裏都有一些信主的奴僕和佣人。這些人和其他的基督徒構成亞居拉和百基拉「家中的教會」（羅十六5）。

11 Meeks（*Urban* 17）指出，羅馬帝國的人民比他們之前的任何人更多且更容易旅行，在這方面要到十九世紀才可與他們相比。羅馬政府在兩方面促成這種活躍的旅行現象：羅馬的軍隊使海盜和土匪的活動減到最低；政府興建的道路網四通八達。

信基督的人」呢？但若本章是寫給羅馬的，則亞細亞省首個基督徒現在身在羅馬教會中是值得提說的事。[12] 以拜尼士已從以弗所遷徙到羅馬是絕對可能的事，因爲一世紀有很多人從亞細亞遷到羅馬帝國的首都，是可稽考的歷史事實。[13] 保羅特地向以拜尼士問安，因保羅會熱情地想起這首個歸教者所給他的鼓勵。[14] （四）保羅並非無名小卒；既然他認爲可以「稍微放膽寫信給」羅馬教會（十五15），他自然也會認爲可以「大膽地」（現中）對這教會舉薦非比。（五）第十七、十八節的警告對羅馬教會同樣是適切的；可能保羅剛接到有關這些假師傅的消息，或是他看出將有假師傅從外面入侵羅馬教會，他們如今已對教會造成威脅。[15] 語氣上的轉變不應被誇大；第十九節仍對讀者表示欣賞。「我勸你們」（17 節）不是一種權威性的要求或警戒，而是一種固定的信札方式，表示有禮貌的請求。[16] （六）以平安的祝福作結，在保羅書信中並無別例；他的信總是以恩典的祝福結束的。（七）P[46] 的證據不足以證明曾有這樣（即是只有十五章）的一個短版本，因爲這古卷在十五章末的頌讚之後仍有第十六章。[17] （八）我們不能因第十六章有薦書的性質就認爲本章原是一段獨立的文字（詳見下面第三段，即第〔二〕點）。

此外，以弗所之說本身亦有一些嚴重的疑點。（一）在圖片

---

[12] Wedderburn 15; Morris 27.

[13] Fitzmyer II 60 (with reference to G. La Piana).

[14] So Guthrie, *NTI* 414. 鑑於以拜尼士的名字緊隨百基拉和亞居拉之後，Lampe（'Romans 16' 220-21）認爲以拜尼士可能是隨同這對夫婦遷往羅馬的（so also Bruce, *Paul* 388）。

[15] 依次見（例如）：Barrett 61; Fitzmyer II 61; 及 Lampe, 'Romans 16' 221; Wedderburn, 'Commentaries on Romans' 371. 詳參十六17～20 註釋。

[16] Cf. Gamble 52-53; Fitzmyer II 61; Morris 27-28.

[17] 參上面丙部註釋註 22、27及所屬正文。關於以上兩段各點，亦參：Barrett 257-58; Cranfield 1.10; Donfried, 'Romans 16' 49-51; Dunn 1.884; Guthrie, *IBD* 3.1348*c*-49*a*; Harrison, *INT* 308-10; Kümmel, *INT* 318-20; D. G. Miller, *ISBE* 4.227*b*; Morris 24-28.

明信片出現前的時代，一封幾乎全部由問安構成的舉薦信是一件怪物；從沒有人從古代的文獻提出證據，顯示一封主要由問安構成的信札，而且保羅很不可能會寫這麼缺少內容的一封信給他認識多年的以弗所教會；尤其難以解釋的是，爲甚麼保羅有時間向那麼多人問安，對教會整體卻沒有任何教牧性的信息（單是 17～20 節殊不足夠）。[18] （二）如再上一段第一點所暗示的，若本章是寫給以弗所教會的，則保羅爲甚麼如此特別地在信內向那麼多的個人問安呢？在當地他所相當熟悉的必不止二十六人；[19] 只提這二十六人而忽略別的，必會引起一些人的反感或嫉妒。（三）爲甚麼給以弗所教會的信會被附於給羅馬教會的信？（四）若本章是給以弗所教會的附函，則羅馬書的信末問安和以弗所附函的「卷首語」同樣失去了，這又如何解釋？（五）若本章是給以弗所的信的片段，則難以解釋爲何這些問安被保存，信的主體卻失去了。[20] （六）完全沒有古卷的證據，顯示本章曾在任何時間獨立地（不論是作爲一封信或是一封信的一部分）流傳。[21] （七）「基督的眾教會都問你們安」（ 16 b）這話，用在以弗所教會身上有甚麼意思呢？保羅寫羅馬書時（參下一段；詳參導論第伍節），有外邦教會的代表和他

---

18 依次見：Dodd 13 (citing Lietzmann); Kümmel, *INT* 319; Cranfield 1.11.。Carson-Moo-Morris（*INT* 247 n.23）認爲 J. I. H. McDonald 的文章說明了這麼精簡的介紹信是可能的；亦參 F. W. Beare（*IDB* 4.113*b*）的解釋。但 Gamble 91 with n.156 指出，雖然蒲草紙文獻中不乏短函內有長問安的例子（如 20 行的信有 12 行問安），一般的推薦信通常卻不會有問安（cf. 87 n.137）。Morris 28 n.116 認爲 McDonald 的文章忽略了這一點。

19 Fitzmyer II 60 問道，若保羅向可能是在以弗所的百基拉和亞居拉問安，爲甚麼他不向「肯定」是在以弗所的下列人士問安？——所提尼（林前一1）、亞波羅（十六12）、司提反、福徒拿都、亞該古（十六17）、以巴弗、馬可、亞里達古、底馬、路加（門 23～24 節）。但林前十六17 所提的三個人是哥林多教會的代表（留意 18 節：「這樣的人，你們務要敬重」；cf. Fee, *Corinthians* 831-32）；最後五個名字則顯示，Fitzmyer 認爲腓利門書是寫於以弗所，而不是傳統認爲的羅馬。

20 Cf. Fitzmyer II 61; Cranfield 1.11; Morris 24-25.

21 Gundry, *Survey* 292.

在一起（徒二十3～4），其中包括以弗所教會的代表（特羅非摩是以弗所人，徒二十一29）；這就使這問安顯得特別不適用於以弗所。但用在羅馬帝國首府的教會上，這話是十分合適的。[22]

本章是寫給以弗所的信之說，不但沒有堅實的理由支持，也不能解決最後兩章的經文方面的問題，反而更加引起混亂。[23] **最後**，積極方面，一些釋經者認爲，第十六章的一些名字可能與羅馬有特別的關係：亞利多布、拿其數、魯孚（10、11、13 節）。[24] 但是這點不能肯定[25]（見該數節註釋）。支持本章是寫給羅馬的、較有說服力的理由有以下數點：（一）十五章十九至二十九節顯示，第一至十五章是保羅在他第三次宣教旅程將近結束時寫於希臘的（徒二十1～5）。這與第十六章的情形十分吻合：（1）保羅所舉薦的非比將要從堅革哩往羅馬（1 節），堅革哩是哥林多的海港。（2）在本章向讀者問安的提摩太和所西巴德（21 節），在使徒行傳二十章是與保羅一起在希臘的（4 節；「所巴特」很可能是「所西巴德」的縮寫）；另一位向讀者問安的是該猶（23 節），這該猶很可能不是「馬其頓人該猶」（徒十九29）或「特庇人該猶」（二十4），而是哥林多人該猶（林前一14）。[26] 這種吻合情形最自然的解釋就是，本章是連於一至十五章的。

（二）不論是在聖經以外的信函傳統或是在保羅的書信中，

---

22 Morris 27; cf. Wenham, 'Rome' 278 n.19. Gamble 49 認爲，若本章是寫給以弗所的，則問安中對一些人的描寫，似乎有點多餘：以弗所的信徒豈會不知道百基拉和亞居拉及提摩太都是保羅的「同工」（3、21 節）、以拜尼士是他們本省首個歸主的人（5 節）、安東尼古和猶尼亞「在使徒中是有名望的」（7 節），他們豈會對 21～23 節所提及的其他同工無所認識？筆者認爲首兩項比後兩項對此論點的價值較大。

23 So Guthrie, *NTI* 416-17. Drane（'Romans' 223）認爲，以弗所之說受到嚴重質疑，已到了不能立足的地步。

24 E.g., Morris 25; Fitzmyer II 60-61; Wenham, 'Rome' 153.

25 Cf. Gamble 50-51.

26 Cf. Lampe, 'Romans 16' 219（只是作者將本章的該猶認同爲徒二十4 的該猶）。

都可找到就格式、內容及於信末所佔位置這三方面與本章一至二節一樣的推薦。例如：這兩節重複顯示的樣式（2a 請求，2b 動機；2c 請求，2d 動機）亦見於哥林多前書十六章十至十一節（10a 請求，10b 動機；11a 請求，11b 動機）；亦參同章十五至十八節。該章的這些薦信的位置，是緊隨保羅的行程計畫（十六5～9）及在最後的問安（19～21 節）之前，羅馬書本章對非比的舉薦也是佔同樣的位置（計畫中的宣教行程，十五22～32；問安，十六3～16）。這就是說，保羅在羅馬書的信末舉薦非比，有很多的先例可援，因此不能因第十六章有薦書的性質就認爲本章原是一段獨立的文字。[27]

（三）保羅書信的結語部分總是呈現這樣的次序：（1）勸勉的話，（2）平安之願，（3）問安（或親嘴問安），（4）恩典的祝福。不論結語部分還有甚麼別的項目，也不論上述的四項有哪一項被略去，這次序本身總是保持不變的。[28] 但若羅馬書是以十四章二十三節或十五章三十三節結束的，保羅便是在這裏例外地放棄了上述的結語樣式；可是他爲甚麼要這樣做呢？此外，本章大致上[29] 包含了保羅書信結尾的正常樣式，卻並不符合一封完整的信正常的樣式。這就是說，本章的格式表明，本章若不是羅馬書的結尾，就是另一封信的結尾。然則本章是哪一封信的結尾呢？事實乃是：一至十六章是一封保羅的信，並有保羅式的結尾；第十六章是保羅書信正常的結尾；古卷傳統一致的見證，總是把第十六章連於一至十五章的。在這三重的事實底下，最自然的結論就是：第十六章是羅馬書原來的結尾。[30]

---

[27] Gamble 87; cf. Morris 29. 聖經以外信函傳統的例子見 Gamble 85-86.

[28] Gamble 65-83, esp. 82-83; cf. Fitzmyer II 62.

[29] Fitzmyer II 63 指出一些小問題（關於 1～2 節的舉薦、17～20 節的警告、問安分爲兩組〔3～15、21～23 節〕），但他認爲這些不足以破壞 Gamble 的基本論點；cf. Gamble 87-88.

[30] Morris 29-30; cf. Gamble 89-95 (esp. 94-95).

（四）保羅在本章的問安對個別的人的描寫，有表揚他們的性質（最明顯的例子是 4 、7 節），這使他們在教會的眼中受到尊重。與此同時，保羅強調這些人和他自己的關係（3～4、5、7～9、13 節），這使他自己也與他們同列在這受尊重的地位，並且使他們成為保羅在羅馬教會的舉薦者，可以為保羅作證。[31] 若本章是保羅寫給以弗所教會的（在那裏保羅可假定自己的地位是被承認的），這做法是難解釋的；只有在本章是寫給羅馬教會的情況下，這做法才顯得合理，因為保羅不能假定他的地位在羅馬教會也是被承認的，他在十五章十四至二十一節所採的審慎態度，正好表明他知道他不能這樣假定。[32]

總結本節的討論 羅馬書第十六章是以羅馬書一部分的形式流傳下來，因此應被接受為該書的一部分，除非有足夠的證據證明本章不是原著的一部分；事實上這樣的證據並不存在，反而有很強的理由支持本章是緊扣於一至十五章，二者一起構成原著。[1] 因此，關於版本歷史所引起的問題，還是以丙部第二類的解釋最為可取：保羅的原信是所有現存的希臘文古卷所顯示的長版本（一1～十六27，至少是一1～十六23）。[2] 至於其他的版本是由馬吉安的

---

[31] 參上面註 4 所屬正文。Jewett（'Phoebe' 148, with reference to W.-H. Ollrog）則認為他們（像保羅一樣）在羅馬教會中不十分被人認識，故此保羅在本章對教會推薦他們為可靠的領袖。此說值得置疑。

[32] Gamble 91-92; cf. Morris 30; Weima, *Endings* 226; 'Romans' 362; Jervis 151-52.

[1] Morris 31. Donfried（'Romans' 104, 119-20）指出並維護一項重要的原則：羅馬書的研究應循第十六章乃原信一部分這假設進行。

[2] So, e.g., Seifrid, *Justification* 249-54 (250). Fitzmyer II 50 指出，支持頌讚是放在十六25～27 那個位置之古卷的素質、其所分佈的地域之廣，以及所代表的經文傳統之多元化，決定性地支持頌讚應放在十六23 之後；因此，從經文校勘學的角度來看，原來的羅馬書是十六章的版本。Cf. Guthrie, *NTI* 425; D. Guthrie, *IBD* 3.1349*a*; Moo I 9; Stuhlmacher 244-46（以十六27 結束）；Barrett 13; Cranfield 1.11; Robinson 5（以十六23 結束）；Gamble 132; Jervis 138-39（以十六24 結束）。

刪改活動引起，[3] 抑或是後人試圖使羅馬書「大公化」的結果，[4] 這問題似乎難有公認的答案，幸而也並不影響原來的羅馬書是一至十六章這基本結論。接受了這個結論——羅馬書是一封完整的信函——我們便可以在下文討論有關此信的其他課題時（如收信人、寫作原因和目的），將第十六章包括在我們的資料來源之內。[5]

肆　羅馬書的收信人

甲　羅馬教會的起源

羅馬有一基督徒群體最早的見證，是羅馬書本身：這信是寫給「所有在羅馬、為上帝所愛、蒙召做聖徒的人」（一7，呂譯）。當保羅初抵羅馬時，有當地的基督徒迎接他入城（徒二十八14～15）。訪問羅馬教會是保羅「多年來」的心願（羅十五23，新譯、現中），他也曾屢次計畫這樣做（一13）；在基督教奠立了根基的（其他）地區，羅馬有基督徒的事實已廣為信徒所知（一8）；這幾點提示我們，保羅寫此信時，羅馬教會已有至少好幾年的歷史。[1] 按使徒行傳的記載，亞居拉和百基拉是「因為革老丟命

---

3 如 Barrett, Cranfield, Guthrie（同上註）等釋經者所說。參上面丙部第二類解釋第五個看法。

4 So Gamble 115-24. 參上面丙部第二類解釋第三個看法。

5 Cf. Wedderburn 13; Fitzmyer II 63-64. 後者聲明他已放棄較早時（in R. E. Brown et al. [ed.], *The Jerome Biblical Commentary* [Englewood Cliffs, NJ 1968] 292-93 [§10]）所採的以弗所之說。Donfried（'Romans Debate since 1977' liv, lxx）指出，羅十六為羅馬書原著一部分是時下大部分釋經者一致的意見。這方面的例子還有：Becker, *Paul* 340-43; Black 11-13; Donfried, 'Romans' 119-20; Mounce 27-30; Wedderburn 11-18; Ziesler 19-26; Jewett, Phoebe' 147-48（此作者聲明他已放棄了先前在 *Anthropological* 41-42 所持的以弗所之說）。

1 Wenham（'Rome' 151）認為「許多年」可能意味著羅馬教會已有十年或以上的歷史。

猶太人都離開羅馬」而從義大利來到哥林多，在那裏保羅跟他們一起工作（十八1～3）；路加沒有提及他們信主的經過，保羅書信也沒有任何現象顯示他們是由保羅帶領歸主的，這都表示他們來到哥林多時已是基督徒。[2] 根據綏屯紐的報導，[3] 革老丟驅逐猶太人離開羅馬（時為公元 49 年），[4] 是因他們在「基里斯督」的煽動下經常騷動。學者一般認為，「基里斯督」是「基督」的誤稱，[5] 綏

Cranfield 1.16 說「至少三四年」；這是由於他接受 ἱκανῶν = enough（而不是 πολλῶν = many）為原稿的說法。

2 Marxsen（*INT* 99）指出，不然的話他們絕不會接待一個基督徒宣教士，因他們自己正是因基督徒與猶太人之間的衝突而被逐離羅馬的（見下文）。

3 有關的報導（Suetonius, *Life of Claudius*, 25.4）見 Barrett, *Background* 14-15（§9）。

4 戴奧（Dio Cassius, 約 150-235）所記革老丟曾於 41 年下令禁止猶太人（按其祖宗傳下來的生活方式）集會一事，有別於此事；阿若修（Orosius, 420 卒）將此事斷定為發生於 49 年（阿若修的見證引起混亂，因他誤以約瑟夫為他的資料來源）。此事較可能是發生於 49 年而非 41 年，因（1）綏屯紐的見證似乎是指革老丟在任期間（而不是在他登基時〔41 年〕）的一次行動；（2）這較後的日期較符合徒十八2 的見證，即亞居拉是「新近」從意大利來到哥林多（保羅是在 50 年來到該城的：參《帖前》30-31）。很可能革老丟曾兩次採取行動：41 年的一次是治標性的，時間不長，收效不大；49 年的一次則是較有計畫和激烈的。以上見 Dunn 1.xlix; cf. Fitzmyer II 32; P. W. Barnett, *DPL* 815*b*; Bruce, *Paul* 381; Seifrid, *Justification* 203-4 n.98; Watson, *Paul* 92-93. Watson 認為革老丟在 41 年的行動也是跟福音的宣講有關；但此說的論據（綏屯紐說猶太人被逐是因他們「持續地」騷動）並不穩妥。Vorster（'Romans' 129-30）認為戴奧和阿若修所指的可能是同一件事，因此猶太人被逐離羅馬的日期是不肯定的。Achtemeier（'Romans' 523-24）認為 49 年這日期完全是根據一位五世紀的作者（Orosius）的報導，而他所引的資料來源並不存在，因此這日期並不可靠。Wiefel（'Rome' 93-94）則認為戴奧所指的是革老丟緩和其驅逐令的第一步（因此不是發生於41年）：在他准許猶太人返回羅馬之後，仍有一段時間禁止他們在會堂聚集。Watson（*Paul* 108 n.19）對此提出反駁。

5 拉丁文 *Christus*（= 基督）與 *Chrestus* 的讀音十分相似，而 *Chraestus* 是個頗常見的個人名字；故此掌權者便誤以為 *Chrestus* 是當代的一個人，尤其因為他的支持者堅持說他是活的。So Stevenson, *Eusebius* 2; cf. G. Edmundson as cited in Wenham, 'Rome' 149. 另一解釋是：拉丁文的 *Chrestus*（= 希臘文的*Chrēstos*, 意即「有用」）是個普通的名字，而希臘文的 *Chrēstos* 在當時的讀法是與希臘文的 *Christos*（= 基督）一樣的。由於綏屯紐不明白 *Christos* 這個名字，誤以為它是同音的 *Chrēstos*, 因而寫出拉丁文的*Chrestus*. So Fitzmyer II 31. 兩個解釋不必互相排斥，所述的情形可同時導致將基督稱為基里斯督的錯誤；cf. Bruce, *Paul* 381. 此作者又指出，「基督」在此不能解為「彌賽亞」，因 *Christus*（或

屯紐是在事發後七十年記述此事，因此很可能是把「有關基督的宣講」誤解為「基里斯督煽動群眾」。這就是說，猶太人的騷動是因有關基督的宣講而引起的，接受耶穌為基督的猶太人（即是猶太基督徒）與拒絕基督徒宣稱的猶太人發生衝突[6]（類似的情形亦見於徒十三50，十四19，十七5，十九23～34）。合併上述兩點，可以推想在主後 50 年之前，已有一基督徒群體在羅馬。[7]

對於羅馬教會是如何建立的問題，我們幾乎一無所知。可以肯定的是：（甲）這教會不是保羅建立的，因他未嘗造訪羅馬（一10、13，十五22）；「我稍微放膽寫信給你們」（十五15）也不像是保羅會對自己所建立的教會說的話（參較林前五9；林後二4、9）。（乙）這教會也不是彼得建立的。信上既沒有保羅（或任何其他人）向彼得的問安（這至少表示彼得當時不在羅馬），也沒有任何線索將羅馬教會與彼得連起來。按保羅與耶路撒冷教會領袖的協定，彼得主要的宣教對象是猶太人（加二6～9）。[8] 就證據所及，彼得的活動都是以耶路撒冷為基地；他在耶路撒冷獲救出監後便「往別處去了」（徒十二17）這話，不能解為他離開耶城往羅馬去了。[9] 到了 49 年耶路撒冷大公會議時，彼得仍是在耶路撒冷；

Chrestus）在異教的拉丁文用法中沒有「彌賽亞」的意思。

6 Cf. Bruce, *Paul* 381-82; Kümmel, *INT* 308; Fitzmyer II 31; Byrne 11; Dunn 1.xlix. Walters 61 則認為，引起騷動的原因並非耶穌是彌賽亞這信息，而是基督教的信息對猶太教的界限（亦即是對羅馬猶太教的完整性）所造成的威脅。Dunn 在別處（*DPL* 839*a*）又認為，我們無法知道發生衝突的猶太人是信主的與不信主的猶太人，抑或是歡迎外邦人與不歡迎外邦人的猶太人（包括猶太基督徒）。Cranfield 1.16-17 指出，我們不必假定這些騷動是（如 Barrett 5- 6 所說）福音*初次*傳到羅馬時所引起的現象。

7 到了尼祿皇於 64 年羅馬焚城後，羅馬史家塔西圖（Tacitus, *Histories* 15.44; text in Barrett, *Background* 15-16 [§ 11]）和革利免壹書（6.1; text in Stevenson, *Eusebius* 4 [§ 5]）已可描寫基督徒殉道者為一大群人（'an immense / a great multitude'）。

8 參《真理》107-18；Fung, *Galatians* 95-101.

9 Cf. Bruce, *Book of Acts* 238-39; Marshall, *Acts* 211; Martin, *Foundations* 2.139; Fung, *Galatians* 21;《真理》136。Wenham（'Rome'）則對「彼得在 42 年出監後抵達羅馬」之說

但幾乎可以肯定的，羅馬教會當時已經存在。保羅在哥林多前書提到彼得「帶著信主的妻子往來」（九5），大抵是指彼得**在東方**的巡迴佈道工作，至多也只表示彼得曾到過哥林多。[10] 彼得前書五章十三節提示，彼得當時是在羅馬，[11] 但那是後期的事。雖然愛任紐（約於 180 年）謂羅馬教會是彼得與保羅一同建立的，[12] 但「建立」顯然不能按其嚴格意義解釋，因羅馬信徒並非保羅帶領歸主的，故此愛任紐很可能只是指彼得與保羅曾在羅馬教會早期的歷史扮演重要的角色，並且在羅馬或附近殉道——因而在一特別意義上是羅馬教會的使徒。[13] 總而言之，把福音傳到羅馬的不是某一位使徒或宣教士；若是的話，這事實大抵會在信上合適的地方反映出來（例如：一8 起，十五14 起）。[14]

積極方面，彼得於五旬節在耶路撒冷講道時，有「從羅馬來的客旅……，或是猶太人，或是進猶太教的人」在場（徒二10）；可能他們當中信了主的人把福音帶返羅馬。[15] 不過，並無清楚的證據顯示他們當中有人在五旬節當天信了主，或是信主後把福音帶返羅馬。[16] 路加清楚記載了基督的門徒如何自發地把福音從耶路撒冷

提出辯護（see esp. 166, 282 n.50; summary on 146, 171-72）。

[10] 依次見 Harrison, *INT* 301; 及 Barrett, *First Corinthians* 204; Bruce, *Corinthians* 83. Fee（*Corinthians* 404）認為不能從林前九5 看出彼得曾否到過哥林多。Harrison（同上）謂羅馬教會若是彼得建立的，則保羅很不可能會對讀者說出十五20 的話。但見一13 註釋末段的討論。

[11] 該節的「巴比倫」是羅馬的代號；cf. Kelly, *Peter* 218-20.

[12] 構成這傳統見證的還有羅馬的該猶及哥林多的狄尼修（二氏為優西比烏所提及）；見 Bruce, *Paul* 379 n.3.

[13] Cranfield 1.17. Cf. Fitzmyer II 30; Harrison, *INT* 301; Martin, *Foundations* 2.138. 不同的解釋見 Wenham, 'Rome' 159.

[14] Cf. Kümmel, *INT* 308; D. G. Miller, *ISBE* 4.224*b*.

[15] So, e.g., Carson-Moo-Morris, *INT* 242; Guthrie, *NTI* 404; Martin, *Foundations* 2.139; M. Reasoner, *DPL* 853*a-b*; 賈 8、33；浸會 3。Martin（同上 188）又認為，在保羅成為基督徒之前，安多尼古和猶利安（十六7）已在羅馬傳揚及教導福音。參下面註 18。

[16] D. Guthrie, *IBD* 3.1346*c*; Bruce, *Paul* 382.

傳到安提阿（徒十一19～26），卻沒有表示他們有類似的、把福音從耶路撒冷傳到羅馬的行動；另一個可能性是，鑑於安提阿與羅馬之間的交通頻密，福音是從這個重要的商業中心西傳到羅馬的。[17] 福音也可能是藉著在羅馬經商的猶太人進入該處；或是藉著從別處來到羅馬定居的猶太基督徒及與他們有聯繫的外邦人；又或者福音是由不同種類的基督徒旅客（政府官員、士兵、商人等等）帶到羅馬的。[18] 總而言之，我們無法確知是誰把福音帶到羅馬，不過最可能的福音使者是猶太基督徒，而他們最自然的傳福音對象就是猶太人（及附從他們的外邦人）。

基督教在羅馬最初是在猶太社群中生根，是個合理的推論。以下各點支持這看法：（一）耶路撒冷跟羅馬有很強的聯繫。例如：在耶路撒冷說希臘話的猶太基督徒是一所稱爲「自由人會堂」的成員（徒六9，參：思高、新譯、現中）；這些「自由人」很多是在羅馬將軍龐培手下被擄到羅馬爲奴、其後重獲自由的猶太人和他們的後裔。（二）早期基督教的佈道模式很可能是以會堂爲其焦點；基督教開始時被視爲一世紀之猶太教的一派（參：徒十八15，二十八22），基督教最初的宣教士都是猶太人，因此猶太基督徒在會堂中分享他們的信仰是很自然的事（參：徒十一19，十八19、24～26，十九8）。即使是向外邦人傳福音的工作，其最佳土壤也是

---

17 Harrison, *INT* 300. Becker（*Paul* 336）認爲，把福音帶到羅馬的必是那些從司提反等人得聞福音的人。按徒十一19～20 的記載，「那些因司提反的事遭患難四散的門徒直走到……安提阿。……內中有居比路和古利奈人，他們到了安提阿也向希利尼人傳講主耶穌。」

18 依次見：Kümmel, *INT* 308-9; Fitzmyer II 30; 及 D. G. Miller, *ISBE* 4.225*a*; Cranfield 1.16-17. Walters 6 謂最好的假說是：基督教像其他外來的宗教一樣，是藉著往羅馬經商的人、被帶到羅馬的奴隸，以及移居羅馬的人進入羅馬的。Black 6 認爲首先把福音傳到羅馬的可能是十六7 所提及的、或其他在保羅之前的使徒（參上面註 15 下半）。但若安東尼古和猶尼亞真的有此殊榮，保羅很可能會特別提出，因以拜尼土是亞細亞省首個信主的人這身分也獲得特別提說（5 節）。

皈依猶太教的外邦人以及「虔敬的人」；[19] 保羅在外邦城市傳福音時的一貫做法，是首先在安息日進入會堂，以外邦人及「虔敬的人」爲其對象（參：徒十三5、14，十四1，十七1～2、10、17，十八4）。由此推論，羅馬的教會是從猶太社群中出現的，由信基督的猶太人及虔敬的外邦人所組成（至少初時是這樣）。（三）綏屯紐的見證（見上面註 3 所屬一段）提示，在四O年代後期，基督教信仰已在羅馬的猶太社群中建立起來，甚至到了一個地步，信耶穌爲基督的猶太人及虔敬的外邦人，與不接受基督徒宣稱的猶太人（及虔敬的外邦人）發生衝突。[20] （四）從希坡律陀[21] 有關教會儀式規範的手冊《使徒傳統》一書可見，在三世紀初葉，羅馬基督徒的一些宗教習慣仍然表明它們是源自猶太人的習慣；例如，準備在復活節接受水禮者在濯足日（= 設立聖餐日，即受難節之前一日）所要行的潔淨（洗澡）儀式，就與以色尼派（屬非遵奉傳統之猶太教）的做法有相似之處。因此四世紀的安波羅修註釋[22] 說初期的羅馬基督教是「按照猶太人的禮儀」，[23] 不是無中生有的。[24]

乙　羅馬教會的結構

保羅在信上絕不含糊地描寫收信人爲外邦基督徒。他在卷首自我介紹時便表明，神給他的特別使命是向外邦人傳揚神的福音

---

[19] 「虔敬的人」（οἱ σεβόμενοι）與「進猶太教的人」（二10〔原文 11，προσήλυτοι〕）的分別，在於前者雖然也是信奉猶太人的神，卻「始終沒有接受割禮，也不加入猶太團體」（串釋徒十2 註）。

[20] 以上三點詳見：Dunn 1.xlvi-xlix. Cf. J. D. G. Dunn, *DPL* 839*a*.

[21] Hippolytus, 羅馬教會的長老和教師（約 236 卒）；cf. P. Toon, *NIDCC* 472.

[22] Ambrosiaster, 保羅書信註釋，誤爲米蘭主教安波羅修（Ambrosius, 約 339～397）所作，故名。Cf. G. T. D. Angel, *NIDCC* 32-33.

[23] 「雖然他們沒有看見神蹟或任何使徒，羅馬人已接受了基督的信仰，儘管他們是按照猶太人的禮儀而信的」（Ambrosiaster, as cited in Bruce, *Paul* 379）。

[24] 此點見：Bruce 17; Bruce, *Paul* 382. Cranfield 1.20 則對安波羅修的見證表示懷疑。

（一 1 、 5 ），他隨即說，「其中也有你們這蒙召屬耶穌基督的人」（一 6 ）；接近信末，他再次強調他是受命在外邦人中傳福音的事實，以此為他「稍微放膽寫信給你們」的理由（十五 15 ～ 16 ）。他說他欲造訪羅馬的目的，是「為了要在你們中間也得一些果子〔新譯〕，如同在其餘的外邦人中一樣〔和合〕」（一 13 ）。這些話強有力地提示，羅馬教會主要是由外邦信徒組成的。[1] 此外，他稱以色列人為「我弟兄，我骨肉之親」（九 3 ），不是「**我們**的弟兄」；他又在稱呼讀者為「弟兄們」之後，隨即以第三人稱的「他們」指以色列人（十 1 ～ 2 ）；這些話明顯的含義就是，讀者主要是外邦人。[2] 六章十九至二十二節對讀者歸主前生活的描寫，以及十二章一至二節的勸勉，都暗示讀者的外邦背景；信上有關以色列不信的討論（第九至十一章，尤其是九 1 ～ 5 、 30 ～ 33 ），以及對外邦信徒不要誇口的警告（十一 11 ～ 24 ），都假定了教會中外邦信徒的數目比猶太信徒多。[3]

在這前提下，信上一些似乎表示讀者是猶太人的線索其實應另作解釋。例如：保羅在第二章直接對「猶太人」說話是一種文學或辭令學的伎倆（為要強調猶太人也是在神的審判之下），並不表示收信人是猶太人；在四章一節，保羅只是按猶太人的觀點稱亞伯

---

1 Cranfield 1.20 認為，一6、13，十五15～16 這些經文並不表示羅馬教會主要是由外邦人組成，而只表示羅馬教會**處於外邦世界之中**，因而是在保羅使徒任命的範疇之內。他對十五15～16 的解釋是基於他對前兩段的解釋；筆者認為他對前兩段的解釋是有疑問的（依次參一6 註釋首段，和一13 註釋註 21及所屬正文），因此他對後一段的解釋也是有疑問的。

2 「現在我向你們外邦人說話」（十一13，現中）這話本身，則只表示保羅現在是特別向羅馬教會中的外邦信徒說話，並不表示他們是教會的多數或少數（cf. Cranfield 1.21）。但見正文下文。 Guthrie（*NTI* 405）則認為，由於下文解釋，這些外邦信徒得蒙憐憫是因猶太人的不信（28～31 節），故此第 13 節的外邦人就很難解釋為只是教會的少數。

3 依次見：Fitzmyer II 33; Seifrid, *Justification* 202-3. 在上述的事實底下，Mason（'Rom. 1.16', esp. 254, 287）的論點（羅馬書是寫給一群猶太基督徒的）是難以接受的（參較下面註 6）。

拉罕爲「我們〔猶太人〕肉身上的祖先」；他稱讀者爲「明白律法的人」（七1），因他假定外邦基督徒也必對摩西的律法有所認識，他們像猶太基督徒一樣是以舊約爲他們的聖經。在加拉太書及哥林多前書，保羅同樣假定讀者熟悉和尊重舊約。如果羅馬的外邦信徒中有不少曾是「虔敬的人」（徒十七17，參 4 節），[4] 他們便在歸主前已常在會堂敬拜和研讀律法，因而更堪稱爲認識律法的人。雖然信上有不少部分可視爲與猶太人的對話或辯論（尤其是第九至十一章），這對外邦讀者卻不是無意義的。事實剛好相反：保羅似乎決心要使外邦信徒更多明白福音是從猶太人而來，以及猶太人在神的整個救恩計畫中所佔的特殊位置。在這方面，有兩點特別值得留意：第十一章有關以色列未來（11～24 節）的教導是針對外邦信徒而發的；保羅在解釋外邦教會給耶路撒冷教會的捐項時，刻意地指出外邦教會是欠了耶路撒冷教會的債，因前者分享了後者的屬靈產業。[5]

另一方面，羅馬信徒當中肯定也有猶太人。這可見於保羅以基督的職事有雙重目的（爲猶太人，也爲外邦人）的事實（十五8～9）來支持他對「強者」和「弱者」的勸勉：「你們要彼此接納，如同基督接納你們一樣」（7 節）；除非羅馬教會同時包括猶太信徒和外邦信徒，這勸勉是無意義的。此外，本書一個顯著的題目是「先對猶太人，也對希臘人」（一16，二9～10；參三29，九24），信上強調猶太人並不比外邦人優勝（見大綱之丙、貳、一），第九至十一章詳論以色列的不信的原因以及以色列在神的拯

---

4 這是個合理的推論，因爲羅馬教會原先是以猶太人爲其核心的（見上面正文甲部末段）。Lampe（'Romans 16' 225）認爲我們可假定，羅馬教會的成員多數是歸主前活在會堂邊緣的外邦人。Dunn 1.1 也是認爲，保羅或是確實知道，或認爲事情必是這樣：他在羅馬的外邦讀者中，多數曾是皈依猶太教者或是敬拜神的人。參較下面註 7。

5 本段各點參：Carson-Moo-Morris, *INT* 244; Cranfield 1.19; Harrison, *INT* 302-3; Kümmel, *INT* 310.

救計畫中的地位（見大綱之丙、肆），第十六章的問安中包括保羅的同胞或親屬（7、11 節；亞居拉也是猶太人〔徒十八2〕），這四點同樣指向讀者中有猶太人的結論。[6]

上文曾經指出（見甲部末段），羅馬的教會原先主要是由猶太信徒構成的。[7] 猶太基督徒因 49 年革老丟的諭令被逼（至少暫時）離開羅馬，外邦基督徒變成教會的多數（若非全部的話），[8] 教會又在其增長過程中汲納其他的、以前對猶太教不熟悉的外邦人，其性質也就變成基本上不再與猶太人的會堂有關。[9] 雖然保羅

---

6 依次見：J. D. G. Dunn, *DPL* 839*a*; Kümmel, 同上註。Dunn（*DPL* 838*b*）又指出，第十六章提及的二十四個名字中，至少有十四個是奴隸的名字；他認爲這些信了耶穌爲基督的奴隸，是那些（尤其是公元前 62 年龐培征服巴勒斯坦之後）被擄到羅馬的猶太人的後裔。在正文所述的事實底下，Neill（*Interpretation* 183: 羅馬教會是清一色的外邦人教會）和 Stowers 29-33, 277 的論點（羅馬書的經文所清楚表明的讀者〔'the encoded explicit readers'〕全是敬虔的外邦人）都是難以接受的（參較上面註 3）。（Stowers 21-22 區別此等讀者和另外兩種讀者：真正讀到此信的羅馬讀者〔'the empirical reader'〕，以及其知識、背景等因素足以使其有能力了解此信的讀者〔'the encoded implicit reader'〕。參 Byrne 3-4 關於 the 'real author' 與 the 'implied author' 之間，以及 'actual' or 'real readers' 與 the 'implied reader' 之間的區別。按筆者的理解，Byrne 的 'implied reader' 即是 Stowers 的 'encoded implicit reader'）。

7 Bruce（*Paul* 383）指出，並無證據顯示羅馬教會在 49 年之前有外邦基督徒。但是鑑於敬虔的希臘人與猶太會堂的密切關係，我們可合理地假定，在羅馬有猶太人信主時亦會有敬虔的希臘人信主（參：徒十三43，十四1，十七1～4、10～12）。參較上面註 4 所引 Lampe 及 Dunn 的意見。

8 M. Reasoner（*DPL* 853*a*）認爲，革老丟的諭令可能對那些有羅馬公民身分的猶太人並不生效；但 Walters 127 n.16 指出，提比留（Tiberius）在 19 年的行動顯示，若政府當局沒有耐性逐個個案處理，則羅馬公民亦可被徵入軍隊而遷離羅馬。Walters 57-59 又認爲，在革老丟諭令下被逐離羅馬的「猶太人」不但包括猶太基督徒，也包括採猶太人生活方式的外邦基督徒；若是這樣，革老丟諭令後的羅馬教會便是全部由不採猶太人生活方式的外邦基督徒組成的（參下註）。Wiefel（'Rome' 93, cf. 96）認爲，猶太人被逐離羅馬時，羅馬教會便沒有了，因這教會到那時爲止全是由猶太信徒組成的；羅馬書的讀者是在猶太人被逐後才成立的新的教會（到尼祿在 54 年登基後猶太信徒才開始回來）。49 年之前及 49-54 年間的羅馬教會這樣截然區分，其可能性似乎不大。

9 Cf. Dunn 1.liii; Seifrid, *Justification* 204 n.98 (continued); Marxsen, *INT* 99-100; Käsemann 405; Walters 63-64. Walters 59-62 指出，革老丟的諭令對羅馬基督教最重要的影響，就是使

寫羅馬書時革老丢的諭令已經失效（如今是尼祿爲皇；見本導論下一節），但可能不是所有離開了羅馬的猶太信徒都已回來，[10] 加上在此期間外邦信徒的數目增加了，便造成書中所見的現象：羅馬教會的信徒大多數是外邦人。總括來說，保羅寫信給他們的羅馬教會是個混合的群體：部分是猶太背景的基督徒，但顯著的大部分是外邦背景的信徒。[11]

丙　羅馬教會的情況

保羅稱呼收信人的時候（一7）並沒有用「教會」一詞，不過我們不能由此推論當時的羅馬基督徒分成多個家庭教會，並未統合成爲一個教會。[1] 倒是第十六章提到五組人：在百基拉和亞居拉家中的教會（5a）、亞利多布家裏的人（10b）、拿其數家在主裏的人（11b）、與亞遜其土等人在一處的弟兄們（14b），和與非羅羅古等人在一處的眾聖徒（15c）；其中至少三組是家庭教會（5a、14b、15c）。[2] 這似乎表示羅馬的教會不是集中一處而是分散在不

基督教快速地演變成爲與猶太教分開的一派。作者（60）認爲從 49（諭令）到 54 年（諭令失效，「猶太人」返回羅馬）這五年內，羅馬基督教並無重要的猶太成分（參上註）。

[10] Harrison, *INT* 303. Cranfield 1.18 則認爲很可能革老丢的諭令一經失效，猶太人便盡快回來。

[11] So, e.g., Fitzmyer II 33; Gundry, *Survey* 291; Hendriksen 1.22; Lampe, 'Romans 16' 225; Moo I 13. Cranfield 1.21 則認爲難以斷定佔多數的是外邦信徒抑猶太信徒；可以確定的是，兩者的的數目都相當大（'considerable'），沒有一方是「壓倒性的多數」或「丁點兒的少數」。Bruce（*Paul* 383-84）也是認爲不能肯定外邦信徒是否已多過猶太信徒。關於羅馬教會的歷史背景，亦可參：Dunn, *Liberty* 80-82; Crafton, 'Romans' 322-25. 亦參 Walters 57 的圖表（比較 49 及 64 年羅馬教會的情況）。

[1] 參一7a 註釋末段的討論。

[2] Crafton（'Romans' 321）認爲五組都是家庭教會。Cf. D. J. Tidball, *DPL* 885*a*, 887*b*-88*a*. Lampe（'Romans 16' 229-30）認爲羅馬教會至少有七組信徒：除了上述五組外，第十六章其餘的名字至少分屬於另外兩組；若加上保羅自己招聚的信徒（徒二十八30～31），便共有至少八組，他們是分開在城內的不同區域聚集的家庭教會。但徒二十八所載的是日後的事，而且所指的可能不是保羅招聚信徒，而是保羅繼續他傳福音的工作（cf. Marshall, *Acts*

同的地方，其組織也不是中央集權式，而是由家庭教會各自爲政。[3] 這種情況與羅馬的猶太社群並無統一組織的事實如出一轍；各家庭教會的結構也可能略有分別（有以猶太人爲主，有以外邦人爲主），[4] 並且代表著不同的看法（例如對於吃肉守節等問題，有較保守的，有較開放的）。[5] 保羅對這些教會的情況有足夠的認識，以致他可以因應他們的需要施行教導和勸勉（在順利的情況下，從羅馬發信給哥林多需時少於十天，[6] 因此保羅可從他在羅馬所認識的人，以及從羅馬而來、路經哥林多的旅客，得知羅馬教會的一些細節）。[7] 由於羅馬的信徒並不構成一個聯合的教會，這信就不會在羅馬所有信徒的大集會中讀出，而是分別在不同的家庭教會中讀出。[8] 與此同時，由於保羅顯然預期他的信會在這些不同的教會中誦讀出來，因此不應誇大這些教會中的不同之處。[9]

425）。關於家庭教會，可參黃浩儀著：《腓利門書》（天道聖經註釋；香港，天道書樓，1992）126-30。

3 Cf. Carson-Moo-Morris, *INT* 243. Cranfield 1.22 強調這是可能而非肯定的（'possibility', not 'certainty'），最後則認爲這很可能是正確的（Cranfield 2.821: 'probably correct'）。Ziesler 21 則認爲保羅想要在本章的問安把所有的家庭教會包括在內。Bruce（*Paul* 389）指出，伊格那丢和黑馬牧人的證據顯示，在二世紀初葉，羅馬教會仍然沒有實行中央集權的一個主教制。Lampe（'Romans 16' 230）認爲一個主教制要到二世紀後葉才在羅馬教會設立，正是拜羅馬教會（分爲多個家庭教會）的性質所賜。

4 如果希伯來書的「讀者是在羅馬的一群猶太基督徒所組成的一個家庭教會」（《來》1.18），又如果這家庭教會在保羅寫羅馬書時已經存在，那麼當時的羅馬教會便至少有一個家庭教會是以猶太信徒爲主（或全部是猶太信徒）的；cf. Hendriksen 1.23.

5 Cf. Bruce, *Paul* 389. Drane（'Romans' 218）認爲，這些教會的形成可能不是根據不同的地區，而是根據不同的看法。

6 Fitzmyer II 60; Stuhlmacher, 'Purpose of Romans' 237-38 (both with reference to Pliny, *Natural History* 19.1.3-4). 參上面導論第叁節丁部註 6 及所屬正文。

7 故此，「羅馬書……不是，或祇是輕微地針對某個地方教會中的情況而寫」（虞格仁4）這話值得商榷。參本導論第陸節甲部註 5 所屬正文。

8 Stuhlmacher 7. Minear 23（cf. Bruce, *Paul* 384）認爲此信是由非比帶到羅馬，並把它從一個家庭教會送到另一個家庭教會的。Byrne 10-11 相信這些家庭教會只是偶然才一起聚會。

9 Cf. J. D. G. Dunn, *DPL* 839*b;* Dunn 1.lii, liii, lvii-viii. Wedderburn 48 正確地指出，不同家

按民尼雅對十四至十六章的分析，羅馬教會分爲至少**五派**（或不同的立場）：（1）「在信心上軟弱」並且對「在信心上剛強」者定罪的；（2）在信心上剛強並且蔑視在信心上軟弱者的；（3）懷疑者；（4）在信心上軟弱但並不對「在信心上剛強」者定罪的；（5）在信心上剛強但並不蔑視在信心上軟弱者的。[10] 信上的不同部分是針對不同的派別說的，[11] 而保羅寫信的目的就是要除去第一、二兩組的敵意和第三組的遲疑不決，使羅馬的所有教會都能一同讚美神並分享神國的喜樂與平安。[12] 可是，此說（尤其是將信上不同部分分配給不同派別的做法）沒有足夠的經文證據支持，因此普遍不被其他釋經者接納。[13]

又有釋經者認爲羅馬教會的成員可分爲**四個組別**：第一組是堅持要全守摩西律法（包括割禮）的猶太基督徒及他們帶領歸主的外邦基督徒；使徒行傳十五章五節那些「法利賽派的信徒」（現中）和加拉太書二章四節的「假弟兄」是這立場的代表。第二組的猶太基督徒及他們帶領歸主的外邦信徒，並不堅持外邦人要受割禮，但要求他們在某程度上（像猶太基督徒本身一樣）遵行猶太人的條例；這立場可以用彼得在使徒行傳十五章和加拉太書二章的表現爲代表。第三組的猶太基督徒和他們帶領歸主的外邦信徒，既不堅持外邦人要受割禮，也不要求遵守猶太人（有關潔淨）的食物條例；保羅自己對外邦信徒就是採此立場。第四組的猶太基督徒及他們帶領歸主的外邦信徒，既不堅持要受割禮或遵守猶太人的食物條例，也不認爲猶太人的禮儀及節日有永久的意義；使徒行傳六章說

庭教會的存在本身並不等於在教義及行爲方面的分裂。

10 Minear 8-17, cf. 43.

11 見 Minear 45 n.8 的分配；略爲不同的分配見同書 46、57-58、72、83。

12 Minear 57.

13 E.g., Cranfield 2.821; Dunn 1.lvii; Morris 12 n.49; Bruce, *Paul* 389; Donfried, 'Romans' 106; Drane, 'Romans' 220-21; Martin, *Foundations* 2.191; Wedderburn, 'Romans Again' 202.

希臘話的猶太信徒（1～6 節，按司提反的辯詞理解他們）、約翰福音的作者和希伯來書的作者都反映這立場。每一組都包括猶太信徒和外邦信徒。雖然表面上羅馬書的主要對象是外邦信徒，但他們其實只佔教會成員的少數；佔多數的是較第三組保守的第二組別，他們在羅馬教會內所造成的顯著氣氛就是忠於猶太教並欣賞律法的價值觀念。[14] 此說有至少三個疑點：第一，羅馬教會所有的外邦信徒都是猶太基督徒帶領歸主的，這個假設並不合理。爲甚麼部分的外邦信徒不可以是外邦信徒帶領信主的？第二，四組中的第三和第四組的區別有點牽強；第三組既不要求遵守割禮或猶太人的食物條例，自然也不會認爲這些事有永久的意義。第三，更爲重要的，此釋經者自己承認，保羅在信上是對第三和第四組的**外邦信徒**說話，[15] 只是他認爲保羅是透過這佔**少數**的讀者向那屬多數的第二組說話；可是這解釋並不自然。

另一釋經者認爲羅馬教會中有**三班人**：第一班人是禁慾主義者，他們當中有些人只吃蔬菜（十四2），另一些人則遵守某些節日（5 節）；信上說人不能靠己力在神面前稱義這整個重點，就是針對這班「信心軟弱」者（十四1，參十五1）而發的。第二班人與第一班剛好相反：他們是縱慾主義者或無法主義者，他們故意忽視律法的要求以高舉神恩典的價值（三8，六1）；保羅則以有關向罪死及在基督裏之新生命的道理（第六章）抗衡這種錯謬。第三班人是靈恩主義者，他們因自己擁有屬靈恩賜而傲視他人，因而破壞教會真正的合一（十二3～8），並且疏忽自己的公民責任（十三1～7）；針對這些錯謬，保羅指出教會乃基督的身體，信徒當運用自

---

14 Brown, 'Church of Rome' 98, 104, 106.

15 'Paul is addressing himself to *Gentiles* of Groups 3 and 4 when he writes Romans . . . '（同上 106）。Fraikin（'Romans' 93, 95）也是認爲，不管羅馬教會實在的結構如何，保羅是對外邦基督徒說話。

己的恩賜來建立教會，並指出地上一切的權柄都是源出於神。[16] 這樣把羅馬教會分爲三班人的做法太過乾淨俐落，並無穩固的釋經基礎；三章八節的話並不表示那些毀謗者是在羅馬教會內；「信心軟弱」者的存在是確定的，但認爲信上因信稱義的重點就是針對他們而發，這見解十分值得懷疑。[17]

還有一個看法，就是羅馬教會分爲猶太基督徒及外邦基督徒**兩班會眾**，頭一班是原來的羅馬教會「剩下的餘數」，後一班是由保羅的同工和保羅帶領歸主的信徒建立的；這兩班會眾因對律法問題的基本意見分歧而互存敵意及互不信任，而保羅寫信的目的就是要使猶太基督徒改變他們的立場（成爲保羅式的信徒），使他們（脫離會堂）與外邦信徒合成一班會眾，一起敬拜神。[18] 此說至少有兩個弱點：第一，如上文（丙部首段）指出的，第十六章顯示羅馬教會至少有三班信徒；認爲羅馬的基督徒是這麼乾淨俐落地分爲兩班會眾是過分簡化了實在的情況。第二 ，此說假定了保羅在信上主要是對猶太基督徒說話，這看法與經文的證據不符（參上面乙部首段）。就拿十四至十五章來說，保羅的重點不全是在「信心軟弱」的猶太基督徒，也至少同樣是在信心上剛強的外邦基督徒（參十四1、13～22，十五1～6）。[19]

上述的一些看法已涉及本書寫作目的的問題，這問題將會在本導論的第陸節討論。

---

[16] D. G. Miller, *ISBE* 4.225*a-b*.

[17] Bruce（*Paul* 390）認爲腓一15～18 顯示，在羅馬的各組基督徒因看法不同而對保羅有不同的態度，有些對他簡直懷有敵意。可是並無足夠的證據表示，那些出於嫉妒分爭傳基督者是一整組（= 家庭教會）的信徒（參《腓》129-30）。

[18] Watson, *Paul* 94-98, 100-101, 178.

[19] Cf. Barclay, 'Review' 29*a*. 亦參：關於第一點， Lo 10-11（尤其是第 2、5 兩點）；關於第二點，Lo 176.

伍　寫作地點和日期

保羅寫哥林多前書和後書時，爲耶路撒冷教會的募捐正在進行中（參：林前十六1～4；林後八～九）；當他寫羅馬書時，這項工作已經完成，他正準備與有分捐獻之外邦教會的代表把捐項帶到耶路撒冷（羅十五25～27；參：徒二十4～6），可見羅馬書的成書日期是在哥林多後書之後。[1] 羅馬書的內證又顯示，保羅在羅馬帝國東部省分（依次爲加拉太、馬其頓、亞該亞、亞細亞）的宣教工作已告一段落，他準備把外邦教會的捐項送交耶路撒冷教會後，便造訪羅馬，並進一步西行往西班牙宣教（十五19、23～25、28）；這表示保羅是次往耶路撒冷的旅程不可能早於使徒行傳二十至二十一章所載的那一次。羅馬書十五章二十五至二十八節所描寫的情形，跟使徒行傳二十四章十七節吻合，證實了羅馬書十五章所說的這次旅程，正是使徒行傳二十至二十一章所載的那次（參：徒十九21）。這就是說，羅馬書是保羅在他第三次宣教旅程最後一段之前寫的。

哥林多後書是保羅在馬其頓寫的（參：林後二12～13，七5～7）。按使徒行傳的記載（二十1～3），保羅從馬其頓前往「希臘」，即是亞該亞省，在那裏住了三個月，那大抵是不利於旅行的冬季；他原定的計畫是從水路往敘利亞，但因曉得猶太人設計要害他，便改從陸路經馬其頓回去。鑑於保羅與哥林多教會的關係十分密切，他在「希臘」的三個月很可能（至少大部分時間）是在亞該亞省的首府哥林多度過的。由此看來，羅馬書幾可肯定是保羅這次在哥林多暫留三個月時寫的；這三個月給了他非常合適的機會，去

[1] Richards（'Romans'）則認爲羅馬書是寫於林前之前。

思想並寫下羅馬書這卷內容豐富和組織縝密的書信。有幾點進一步支持哥林多爲羅馬書的寫作地：保羅所舉薦的非比（我們可假定她是羅馬書的帶信人），[2] 來自哥林多東面的海港堅革哩的教會（羅十六1）；保羅是在該猶家中作客（23 節），這該猶很可能就是保羅曾在哥林多爲他施洗的那一位（林前一14）；保羅又提到提摩太和所西巴德向讀者問安（羅十六21），當保羅離開希臘最後一次往耶路撒冷時，這兩位都是保羅的旅伴（徒二十4；「所巴特」是「所西巴德」的縮寫）。[3]

關於羅馬書的寫作日期，釋經者大都同意這是介乎 54 和 59 年之間。較準確的日期則很難斷定，因爲雖然有一兩件歷史事件可作保羅年表的固定點，但是要從這一兩點推論到羅馬書的成書日期，當中仍然涉及一些不肯定的因素。以下是筆者接受爲最可能（但並非絕對肯定）的答案。（一）考古學家在希臘的特耳菲城所發現的一份石刻文字，提到迦流是亞該亞的省長，當時是革老丟作王的第十二年。這較可能是 52 年而非 51 年。[4] 我們可按此向前推算，計出保羅是在哪一年在希臘度過那三個月。由於迦流作省長的任期是一年抑兩年、特耳菲城的石刻所提及的時間是迦流任期中的哪一段時間，都沒有確定的答案，因此迦流的任期理論上可能是 51～52 年、52～53 年、50～52 年、51～53 年，或 52～54年。[5] 保羅被猶太人拉到迦流面前（徒十八12）可能是在他到任後不久

---

2 參導論第肆節丙部註 8。

3 以上兩段參：Cranfield 1.12; Harrison, *INT* 304; Guthrie, *NTI* 407; D. Guthrie, *IBD* 3.1347-48.「城內管銀庫的以拉都」（羅十六23）是否與哥林多有關（參：提後四20）則不能肯定（參前一節註釋）。

4 參《帖前》30。

5 Cf. Cranfield 1.12-13. Barrett 4 合理地指出，那石刻不大可能是在迦流上任後隨即建立的，因此迦流的任期只有三個選擇：50～52、51～52，或 51～53 年，即是在 50～53 年這段時期之內（cf. D. G. Miller, *ISBE* 4.224*a*）。相反地，Fitzmyer II 87 則認爲只可能是 52～53 年。

（猶太人可能希望贏取新到任省長的支持）；但這事是發生於保羅在哥林多的十八個月（徒十八11）內的哪一段時間，即是他被猶太人指控後多久（徒十八18 的「多日」）才離開哥林多，也是難以斷定的。不過我們若認爲迦流最可能是在 51 年中至 52 年中出任亞該亞省長（元老院轄下的省長通常任期爲一年），[6] 保羅是在他十八個月事奉的後期被帶到迦流面前，則這事可能發生於 51 年的夏天或秋天，而保羅可能於翌年初才離開哥林多；[7] 隨後發生的事[8]需時可能四至五年。[9] 這樣，羅馬書的寫作日期便可能是 55～56 或 56～57 年的冬天和初春。[10]

（二）我們也可試從腓力斯被波求非斯都取代爲猶大巡撫（徒二十四27）的日期往後推算。該節的「過了兩年」最自然的意思是，保羅在腓力斯面前爲自己辯護（1～23 節）和腓力斯被尼祿召回，二事相隔兩年。腓力斯在何年被召回是個受爭議的問題。一說認爲是 55 年；[11] 但若是這樣，便沒有足夠的時間容納保羅被帶到迦流面前之後所發生的一切事。[12] 此外，這日期使腓力斯的任期只得短短的三年（他是在 52 年出任猶大巡撫的），[13] 但約瑟夫給人的印象是，比起腓力斯，非斯都的任期是短的 。 因此，另一說較

---

6 So, e.g., Kümmel, *INT* 253; Marxsen, *INT* 21.

7 Cf. Bruce, *Paul* 475; *Book of Acts* 355. 布魯斯指出，保羅不大可能會在迦流判決後隨即離開哥林多。Marshall（*Acts* 299）認爲，迦流拒絕支持反對保羅的猶太人這對保羅有利的判決，可能使保羅獲得鼓勵繼續在哥林多留下來；無論如何，保羅斷不想給人一個印象，認爲他要逃離哥城。亦參《帖前》30-31。

8 包括：經以弗所返回敘利亞的安提阿（徒十八18～22）、重訪加拉太的教會（23 節）、在以弗所宣教及牧會兩年另三個月（十九8、10；二十31 的「三年之久」）、走遍馬其頓一帶的地方（二十1～2）、在希臘逗留了三個月（3 節）。

9 參 Bruce（*Paul* 475; *DPL* 687*b*）及 Carson-Moo-Morris（*INT* 231）之年表。

10 Cf. Cranfield 1.13-14.

11 E.g., Barrett 4.

12 包括：繼續在哥林多「住了多日」（徒十八18），以及註 8 所提的各項。

13 Cf. C. M. Kerr, *ISBE* 2.298*b*.

爲可取：腓力斯是在尼祿的第五年（58～59 年）被召回的。[14] 若是這樣，保羅在希臘的三個月（亦即是羅馬書的成書日期）便可能是在 55～56 或 56～57 年的冬天及初春。[15]

總結本節的討論，釋經者幾乎一致認爲羅馬書是寫於哥林多；[16] 至於寫作日期則並無公認的結論，不過釋經者大都認爲是在 54～59 年之間，而在此範圍內 55～56 或 56～57 年的冬天及初春也許是最佳的選擇。

陸　寫作原因和目的

從本書開首的感恩與祈求（一8～15）和接近信末的「使徒的光臨」一段（十五14～32），可以清楚看見保羅寫此信的原因。[1] 造訪羅馬教會是保羅多年的心願（十五23b，一10～11a），而且他曾多次計畫前往（一13），只是屢次受阻，始終不能成行（十五

---

[14] Cf. Cranfield 1.14-15; Bruce, *Book of Acts* 449 n.44.

[15] So Cranfield 1.15-16; cf. Dunn 1.xliii（同 Cranfield）； J. D. G. Dunn, *DPL* 838*a*（55-57 年間）。 其他的建議包括：51～52 或 54～55 年（Lüdemann；見 Dunn 1.xliii-iv 的評語）、 53～54 年（Knox, *Chapters* 86）、54～55 或 58～59 年間（D. G. Miller, *ISBE* 4.224*a-b*）、54～57年間（F. W. Beare, *IDB* 4.114-15）、55 年（Morris 6-7）、55 年一至三月（Barrett 5）、55 或 56 年的春天（Kümmel, *INT* 311）、55～57 年（C. D. Myers, *ABD* 5.817*b*; Gaventa, 'Romans' 315*a*）、57 年（Carson-Moo-Morris, *INT* 242）、57 年初（Bruce, *Paul* 324, 475; 'Romans' 343 n.1; Robinson, *Redating* 55）、57～58 年（Black 5）、57～58 年的冬天（Fitzmyer II 87）、57～59 年間（Guthrie, *NTI* 408; D. Guthrie, *IBD* 3.1348*a*）、58 年（Martin, *Foundations* 2.190）、58 年頭幾個月（Byrne 9）、58 年的初春（SH xiii, xxxvii; Black 4-5）。Manson（'Romans' 4）的結論是：54 年後期至 59 年初，較可能是此段時期較早的一端。

[16] Grant（*INT* 188）認爲是寫於馬其頓（腓立比）或特羅亞；其他的建議包括：雅典、以弗所，及帖撒羅尼迦（見 Fitzmyer II 85）。

[1] Reid（'Romans' 120）說，關於羅馬書的辯論主要的問題，是認出此信的寫作原因和目的（'identifying the occasion and purpose of the letter'）。從下文可見，其原因（'occasion', 或譯「近因」）是不難看出的，其目的（特別是書信本體的目的）則較難捕捉。

22）。如今他在羅馬帝國東部省分的傳福音工作（依次爲加拉太、馬其頓、亞該亞、亞細亞）已告一段落（十五19節、23a），他就按著他主要從事開荒佈道的方針（20～21 節），把傳福音的目標轉移到西班牙——在西方最古老的羅馬省分，以及羅馬文化在西方的主要堡壘；[2] 他盼望這次終於得償所願，在往西班牙途中順道探訪羅馬教會（23b～24 節、28a）與他們彼此相交、互相建立（一11b～12），並且蒙他們送行（十五24）。但在此之前他必須把外邦教會給耶路撒冷教會的捐項送到耶城（25～28a）。適逢堅革哩教會的「女執事」非比要到羅馬去，保羅就寫了此信，託她送交羅馬的教會。

保羅寫此信顯然有至少三個目的：其一是告知羅馬的讀者他計畫在短期內探訪他們；其二是分享他往西班牙宣教的計畫，並表示盼望得到他們的支持（十五23～25）；其三是請求代禱（30～32 節），求神救他脫離他將要面對、來自猶大地不信主之猶太人的危險，並使外邦教會的捐項得蒙耶路撒冷教會接納（這樣他便可以「歡歡喜喜的」到他們那裏，與他們「同得安息」）。[3]

可是，爲甚麼書信的本體（一16～十五13）是經文所呈現的形式呢？保羅爲甚麼要寫這樣的一封信（篇幅這麼多，神學內容這麼豐富，體裁又這麼近乎一篇論文）給羅馬教會呢？如何解釋羅馬書首末的信札架構與書信本體的神學內容之間表面上的衝突呢？這就是近年間以至目前關於羅馬書之爭論的主要課題。了解這爭論並試圖解答這問題是十分重要的，因爲除非我們知道此信原來的意圖（即是作者的寫作目的），我們便無法把作者的信息正確地應用於今天。[4] 嚴格地說，只有此信原來的收信人（若在接收保羅的信息

---

2 Bruce 14.

3 Cf. Cranfield 2.815-16; Morris 17-18.

4 Donfried, 'Romans Debate' xlii-iii, xlvii.

上沒有錯誤的話）才能完全了解信上的內容，因爲唯有他們才曉得信上一些特別的話所指的是甚麼；不過，今天的釋經者仍須努力嘗試找出作者的寫作目的，這樣才可以對此信的意思有較清楚的了解。[5]

關於羅馬書的寫作目的，釋經者所提供的答案真是眾說紛紜、莫衷一是，不但使人眼花撩亂，甚至叫人無所適從！以下就筆者涉獵所及，將一些看法分類列出，[6] 略加評論（甲至戊部），然後提出筆者認爲是正確的答案（己部）。

甲　目的是籠統性的

（一）羅馬書原來只有一至十五章，有十六章的版本則是送交以弗所教會的信。這十五章是保羅的信仰宣言，其中總結了保羅經過很長的爭論（從哥林多前書及腓立比書三章開始）而達到的、對一些中心的神學及道德性問題至深的信念。哥林多的教會已從保羅口中得到此總結；敘利亞及巴勒斯坦的教會在短期內可預期以同樣方式獲得此總結；亞細亞省及羅馬的教會則會藉此信（分別爲十六章及十五章的版本）而獲得。[1] 可是上文已指出，羅馬書原來只有十五章之說是難以成立的。[2] 就目前討論的問題來說，若原來的十五章版本是此說所稱的那種信仰宣言，這種宣言理應主要是對保羅（或他和同工）所建立的教會才有價值和趣味，那麼保羅是否會把這樣的一封信函，首先寄給與他素昧生平的羅馬教會呢？由此可見，羅馬書是這種信仰宣言之說值得置疑。[3]

---

5 Jervis 32.

6 部分的重複或重疊，或在分類上某程度的隨意，似乎無法避免，尚望讀者見諒。

1 Manson, 'Romans' 12-15; Manson 941*a* (§815e). 參本導論第叁節丙部註 24 及所屬正文。

2 參上註所指之正文的下文。

3 Cf. Gamble 42-43.

（二）羅馬書不是針對一特別的教會處境而發的；[4] 此信「獨特之點及其與保羅其他信不同的地方，正是它不是，或只是輕微地針對某個地方教會中的情況而寫」；保羅在信上是要解答「他生平中那個最大的問題……它同時也是整個基督教界的大問題。和基督一同衝進這個世界的新事是什麼？教會因信祂所得到的是什麼呢？而新的救恩，即信主之法，與神的子民向來所行之道，即立功之法，二者又有什麼關係呢？這是保羅在他的工作中時常會遇到的問題；而教會也極需要這些問題的解答。」[5] 羅馬書的本體（一18～十五13）是保羅在猶太人會堂中及在猶太人與外邦人混合的集會中的講道綱要，這綱要在保羅的宣教過程中因重複使用而在文學格式上愈趨優雅，又在不同時間被保羅帶領歸主者用作佈道傳單；[6] 連十四章一節至十五章十三節一段也是籠統性的勸勉，是採自哥林多前書八至十章並加以一般化而成的，所處理的問題可在任何群體中出現。[7]

可是，最後一點（關於羅十四1～十五13）並無說服力：此段與哥林多前書八至十章所反映的情況有兩點差異：此段提到有人只吃「蔬菜」（十四2），又把食物的條例和守「日」（5～6 節）連起來。此外，若保羅的勸勉在羅馬教會中並無具體的對象，他大抵不會用上這麼多的篇幅。因此，較自然的解釋是認為本段反映了羅馬教會的實際情況。[8] 單此一點便足以表明，羅馬書的內容並非與羅馬教會及其特殊的歷史情況無關的。[9] 至於是否羅馬書的全部內

---

[4] So, e.g., Mack, 'Romans' 138.

[5] 盧格仁4、7。

[6] Longenecker, 'Letters' 104-5 (also cited in S. Greidanus, *DPL* 738*a*).

[7] Karris, 'Romans 14:1—15:13' 84.

[8] Cf. Marcus, 'Rome' 71; Williams, 'Romans' 246; Carson-Moo-Morris, *INT* 251.

[9] 盧龍光的博士論文第一章（Lo 28-69），就是辯證羅馬書應視為針對羅馬教會的處境而發的信函；第五章（Lo 137-91）對羅十四1～十五13 作詳細的分析。Donfried（'Romans Debate

容皆針對羅馬教會的處境而發，這問題則有待商榷（參己部倒數第二段）。

乙　針對羅馬的教會

（一）保羅寫信的真正動機，是要給予羅馬教會一內容充實的宗教課程；羅馬書是保羅在以弗所兩年（徒十九10）工作期間的教導之摘要。[1] 這看法忽視了信首（一8～15）與信末（十五14～32）所提供的線索。

（二）保羅認為，雖然羅馬基督徒的信仰是毋庸置疑的，他們卻缺乏「真確的使徒印記」；保羅不用「教會」一詞稱呼羅馬信徒，因為按他的教會觀，只有由使徒立下根基之處，那裏才有神的殿（林前三10～17）；故此，按這客觀的準繩，羅馬教會仍然欠缺基本的信息，仍然需要使徒所立的根基。而保羅寫信的目的（以下簡稱「保羅的目的」），就是要提供這種使徒的根基。[2] 此說並無釋經根據：保羅自己深信羅馬的信徒是「滿有良善，充滿豐富的知識，也能夠彼此勸導」（羅十五14，新譯），而他在信上所寫的一些事情也只是「大膽地提醒」他們（15 節，現中）；一章八節、六章十七節，和十六章十七節的含義都是，保羅對讀者已接受的信

---

since 1977' lxix）指出，羅馬書是針對處在一特別歷史情況之羅馬教會而寫，乃是今天大多數釋經者的意見。Donfried（'Romans' 103-4）又強調，所有其他公認的保羅書信皆無一例外地是針對受信人的處境而寫的，因此羅馬書的研究亦應以同樣的假設開始（119 對此「方法上的原則」的異議提出答辯）。Sanders（*Judaism* 488）則認為，羅馬書是獨特的，因為它是寫給在保羅從未造訪的城市內、並非由保羅建立的教會，因此 Donfried 基於保羅其他書信之寫作原因的辯證並無說服力。

1 Godet, 'Romans' 242, 245-46.

2 Klein, 'Romans' 40, 42.（此文章之德文原著於 1969 年發表。）留意作者其後（1976）在 *IDBS* 754*a* 所作的讓步：把羅馬教會之不足描寫為缺乏使徒性（'apostolicity'）—— 這是「尼西亞信經中所說教會四大特性之一」（宗教 18*b*）——可能導人於誤。可是作者仍然認為，按保羅的定義，羅馬仍然沒有一牢固地繫於唯一真確福音（加一6 起）的教會。

仰內容表示同意。[3] 信上沒有稱呼讀者爲教會，此點並不證明甚麼，因爲同樣的情形也出現在腓立比書（而腓立比教會是保羅親手建立的）及歌羅西書和以弗所書；事實上，十二章五節描寫羅馬信徒爲「在基督裏成爲一身」，這比稱他們爲「教會」更加重要；認爲一個教會必須有使徒個人所立的根基才算是個教會，此點尤其不符合保羅的觀點。[4]

（三）羅馬書的主要目的是要「使外邦人歸順」（羅十五18，思高）：從保羅開明的角度來說，羅馬教會仍是個不完全及未成熟的教會，僅是猶太教內的一派；其主要教義只是信那被釘十架並復活的耶穌爲猶太人的彌賽亞，以及遵守律法；保羅則傳普世性的基督，以及脫離律法的自由。他寫信的主因就是要把羅馬這個重要中心贏取過來，接受他的福音。[5] （四）羅馬書的讀者是猶太基督徒，他們對耶穌的忠誠尙未符合保羅的福音所要求的（保羅在信上完全沒有表示「福音」是他和讀者共享的一樣東西），而保羅的目的，就是要對這些尙未接受「神的福音」的讀者解釋和護衛這福音，並使他們接受這福音。[6] 像第二說一樣，第三、四兩說對羅馬教會的負面評估，與保羅本身對此教會的正面評估（一8，六17，十五14～15，十六17）並不相符。

（五）羅馬書的目的，是要解決羅馬教會的猶太基督徒與外邦基督徒之間的緊張關係所引起的問題；更明確地說，是要處理因54 年革老丟死後離開了羅馬的猶太基督徒，現在回到由外邦基督徒控制的教會而出現的危機：此信的特點是其主要信息是在信末

---

[3] Cf. Donfried, 'Romans 16' 45; W. S. Campbell 16; Campbell, 'Romans' 23-24. Stuhlmacher（'Purpose of Romans' 241 n.25）承認，他不再認爲 Klein 的主要論點是可能的，就是因爲羅六17 及十六17。

[4] Cf. Seifrid, *Justification* 207-8 n.118; Moo I 19; Dunn 1.lvi; Käsemann 18.

[5] Black 8-9, 203.（亦參下面丙部註 33。）

[6] Mason, 'Rom. 1:16' 254, 276, 277, 281, 287.

（十五1～13），教會的「強者」與「弱者」之間的關係緊張，而保羅的目的是要在他們中間締造和平。[7] （六）保羅的目的，是要幫助佔大多數的外邦信徒（他們是此信的主要對象）與猶太基督徒在同一班會眾中共同生活，止息他們有關地位的爭論。[8] （七）保羅的目的，除了宣布他目前（帶捐款到耶路撒冷）和長遠（往西班牙宣教）的計畫外，就是要處理羅馬的不同教會之間彼此不和的問題；保羅欲取得羅馬教會對他的宣教計畫完全的支持，這使得他亟欲使羅馬的五派基督徒達成和解。[9]

（八）保羅的目的是要壓制猶太信徒與外邦信徒雙方持續的分爭性和誇口；若保羅能增強他們的信仰，使他們深信神藉著福音所已成就和供給的，他便不但可以改正他們的內部問題，並且贏取他們對他未來宣教工作的支持；他所用的方法就是以基督代表的身分寫信，說明他與羅馬教會之間存在著一相互關係，為要使羅馬的信徒成為合一的群體，並贏取他們對他未來宣教工作的支持。[10] （九）羅馬書的目的是要解釋神對人類的計畫，表明猶太人與外邦人如何配合此計畫，並勸勉猶太基督徒與外邦基督徒彼此接待，和諧地一起生活。[11] （十）保羅的目的是要勸勉他的讀者，猶太基

---

7 依次見：Harvey, 'Opposition' 331-32; Marxen, *INT* 95-104 (esp. 97, 103). 接受 Marxsen 的理論的釋經者包括：Donfried, 'Romans 16' 47-48; Patte, *Faith* 246-50. Haacker 'Friedensmemorandum' 29）認為羅馬書是為和平而作的呼籲：與神和好（29-31）引致猶太人與非猶太人之間的和平（31-37），後者不僅是教會內部的事（即猶太基督徒與外邦基督徒之間的和平），而是超越教會的範疇而變成合一之人類的異象。這結論是基於作者對羅十五7～10 的解釋；但是該段在其文理（十四1～十五13）中所論的顯然是猶太信徒與外邦信徒。

8 Wiefel, 'Rome' 93-96 (esp 96). Cf. Donfried, 'Romans' 102, 104-6.

9 Minear 1-2, 3.

10 依次見：Reid, 'Rom 1:8-15' 184; 'Romans 1:1－5:21' 259; 'Romans' 138, 118.

11 Williams, 'Purpose in Romans' 64-65.

督徒和外邦基督徒要彼此尊重，好使「所獻上的外邦人」之聖潔得以保存（十五16）。[12]

（十一）保羅以使徒身分介入羅馬的家庭教會之間基於種族、關乎領導地位的鬥爭，爲要醫治他們中間的分裂；信上並無一「教義性」的部分作爲呼籲的根據，全書各段（一18～四25，五至八章，九至十一章，十二1～十五13）都是直接針對羅馬信徒之間的分爭而設計的。[13]（十二）保羅針對開放的外邦基督徒大多數（信心上的「強者」）不願與保守的猶太基督徒少數（信心上的「弱者」）相交的現象，寫信反對這種分裂的情況，並闡釋神爲外邦人及猶太人所定的計畫，這計畫是在基督裏成就又在福音裏顯明的。此信的主要對象是「強者」，因爲爭議主要是由他們引起的（十五1）。若耶路撒冷教會聽聞羅馬的外邦基督徒有反猶太教的表現，這會使耶城教會不願接受保羅帶來的捐項（而這對教會整體的合一有不良影響）；這足以解釋爲何保羅要在這個時候寫這樣的一封信給羅馬的教會。[14] 保羅辯證的中心是在三章二十一至二十六節，其高峰則爲九至十一章；但是斷定他所辯證的主題及所用的方法的，是羅馬基督徒的情況，保羅寫信時本身的處境以及他受託向外邦人傳福音的使命，則只是扮演次要的角色。[15]（十三）猶太信徒與外邦信徒之爭危害著羅馬教會的合一，故此保羅寫信與羅馬的猶太基督徒辯論：羅馬書主要是「與猶太人/猶太教的對話」，是對「以色列在救恩歷史中扮演甚麼角色？」、「律法和割禮的功用是甚麼？」等猶太人問題的回應。[16]

---

[12] Elliott 105 (cf. 69-104). 參本導論第柒節第四說。

[13] Sampley, 'Romans: Response' 121-24.

[14] W. S. Campbell 21-22, cf. 204.

[15] Campbell, 'Romans 3' 263-64; cf. W. S. Campbell 43-59. 作者（'Romans 3' 260）強調，保羅在信上所處理的問題，是他聽聞真的存在於羅馬基督徒群體中的問題。

[16] Beker, *Paul* 92, 69-70, 77. 參 Morris 16 對此說之評語。

以上第五至十三各說可謂大同小異，都是認為羅馬書的寫作目的是要處理羅馬教會的分裂或分爭問題。另一些釋經者則指出，這基本論點有不少破綻：（1）保羅的目的全是為要回應羅馬教會的特別情況，這看法不能令人滿意地解釋第一至十一章的神學論證，例如：第五章亞當與基督的圖解，第六章有關水禮、罪和新生命的討論，第七章對律法的辯護，以及第八章有關聖靈和宇宙得贖的教導。[17] 事實上，只有在十五章七至十三節一段，保羅才把十四章一節至十五章十三節的勸勉連於第一至十一章；若沒有十五章七至十三節，甚或沒有一至十一章，第十四、十五章的勸勉本身仍是可了解的，後面這一段並無參照開首的十一章。[18]（2）在此信的神學討論部分（一至十一章）之後，還有其他事項，而第十四、十五兩章所處理的教會分爭問題被放在勸勉部分之末；第十二章一、二兩節十分籠統的勸勉尤其清楚地表明，保羅的關注比解決分爭更為廣闊。[19]（3）若保羅的目的是要達成羅馬教會中猶太基督徒與外邦基督徒的和諧關係，為甚麼教會合一的主題沒有在論基督的身體一段（十二4～8）出現，該段的主題反而是恩賜的運用？[20]（4）若緩和外邦信徒與（回流的）猶太信徒間的緊張關係對保羅往西班牙宣教的計畫是那麼重要（參上面第七說），為甚麼保羅要以這麼間接的方法處理這問題？[21]（5）保羅沒有在信上任何地方以鬥爭中之派別的斡旋者姿態出現；十四章一節至十五章十三節一

---

[17] Williams, 'Romans' 245. Wright（'Romans' 187）斬釘截鐵的說：'All the inventive mirror-reading in the world has not yet produced a convincing account of Romans in terms purely of the internal problems of the church, except of course for chs. 1-15.'（'1-15' 顯然是 '14-15' 之誤。）

[18] Keck, 'What Makes Romans Tick?' 18.

[19] Seifrid, *Justification* 206. Cf. Keck, 'What Makes Romans Tick?' 17-18.

[20] Keck, 'What Makes Romans Tick?' 18-19; Achtemeier, 'Romans' 525.

[21] Keck, 'What Makes Romans Tick?' 18.

段，並沒有描寫羅馬教會的具體情況清楚到一個地步，以致我們可以從這段落看出此信的寫作原因來。[22] 上述五點足以表明，羅馬書的寫作目的是要處理羅馬教會的分裂或分爭問題，這基本論點值得置疑。

（十四）有積極從事的猶太基督徒宣教士，很可能爲要比保羅搶先一步，快要來到羅馬；面對這些敵對者來到羅馬時可能造成的危機，保羅於是先發制人，寫信攻擊這些持（猶太教與基督教）混雜信仰的敵人。[23] （十五）保羅從他在羅馬的友好得知，在該處的猶太基督徒當中，蔓延著對保羅之福音的批評；他的猶太基督徒敵對者先前在小亞細亞（加拉太）和希臘（哥林多及腓立比）工作，如今則開始在羅馬進行活動；這會嚴重地影響保羅往西班牙宣教的計畫。因此保羅寫信給羅馬信徒，警告他們要提防那些煽動者，並且向他們解釋他的福音，以駁斥及回答敵對者的批評和異議。[24] 可是，第一至十五章完全沒有任何跡象，表示保羅想到有任何一類的敵對者來到羅馬——這方面的唯一暗示是十六章十七至十八節；羅馬書不像加拉太書或哥林多前後書，信上並無明顯的提及假師傅——除了十六章十七至十八節；而該段幾乎是一種後添之物，因此不能視爲表明了此信的主要目的，羅馬書顯然不是由駁斥異端之目的控制的。[25]

（十六）羅馬書的目的是要游說讀者（他們是外邦信徒）不要尋求藉律法的行爲稱義，並且削弱猶太教作爲自我控制之法的吸

---

[22] Morris 14.

[23] Campbell, 'Roman Christians' 320-24 (esp. 323). 作者說保羅所攻擊的是 'a hybrid Jewish Christian combination' (330).

[24] Stuhlmacher, 'Purpose of Romans' 236, 240; 'Theme of Romans' 333; *Reconciliation* 76-77, 125; Stuhlmacher 6.

[25] 依次見：Wedderburn, 'Commentaries on Romans' 371; Bornkamm, *Paul* 90; D. Guthrie, *IBD* 4.1348*a*.

引力。此說認爲，羅馬書的讀者十分關注道德上的自制以及被神悅納等問題，他們又相信（或可能受到試探要如此相信）他們已尋獲達到此目標的方法，就是藉著遵守猶太律法的某些教訓；他們又可能受到試探，認爲自己（或自己及猶太基督徒）是神唯一的真子民，猶太人的主流已拒絕基督亦被神所棄。針對讀者的這些假設，保羅解釋他們所尋求的蒙神悅納和自我控制，不能藉遵行律法而得，而是可以在神藉耶穌基督完成的計畫中找到。[26] 倡此說的作者自己承認，自我控制肯定不是羅馬書最重要的題目，但他認爲這可能是在現代釋經者當中最不被了解和最得不到該受重視的題目，而這題目使人對保羅有關律法、他的敵對者，和他的聽眾之論述得到連貫一致的理解。[27] 可是，「自我控制」的字彙[28] 在羅馬書根本沒有出現，單此一點足以令人懷疑，羅馬書的目的是否要與讀者討論自制之法的問題。[29]

丙 繫於保羅的處境

（一）保羅的目的，是要向他所不認識的羅馬教會介紹自己：他以所傳揚的信息舉薦自己，因此他在一章十六節至十一章末把他的福音系統化的整體提出來。[1] 這看法沒有把十二至十六章放在考慮之列。

（二）保羅在哥林多的教導被他自己帶領歸主的信徒誤解，

---

[26] Stowers 249, 36; cf. 58-65 on 'Judaism as a School for Self-mastery'. See also Mack, *New Testament* 141.

[27] Stowers 66; cf. 66-74 on 'Audience, Opponents, and Self-Mastery in Paul'.

[28] ἐγκράτεια（加五23）、ἐγκρατεύομαι（林前七9，九25）、ἐγκρατής（多一8）。

[29] 以斯帖記全書沒有提到「神」的名字，但所論的是神對猶太人的眷顧，此點由該書的內容清楚顯明。關於羅馬書及「自制」的主題，我們卻不能說類似的話。

[1] Dibelius in Dibelius-Kümmel, *Paul* 95; cf. Barrett 6-7; Barrett, *Paul* 18, 41-43. 類似的解釋見 Barth 11; 此作者認爲保羅特別集中討論舊約聖經之正當解釋的問題。

他們將保羅有關基督徒之自由的教導和某種雛形的諾斯底主義的神學立場混合，結果在實際生活上成爲無法主義者。保羅在其哥林多的經歷底下，把他先前在加拉太書的教導以新的形式表達：他在羅馬書刻意地要說服自己和他的敵對者，要表達一種反對律法、同時本身並非無法主義的神學立場，是可以做得到的事。簡言之，羅馬書的目的是爲保羅自己的立場提出辯護。[2] 可是，此說未能解釋保羅爲何要把這樣的信送交羅馬教會，亦未能解釋第九至十一章所反映的關注。

（三）保羅寫信有兩個實際的目標：第一，羅馬教會有很多人不會同意他們所聽到保羅對律法的教導（加拉太書的一些教導可能已傳到耶路撒冷的基督徒，又從那裏傳到羅馬），他們又可能受到保羅在「強者」當中的支持者不顧別人感受的態度所煩擾；因此保羅欲確保他到訪時羅馬信徒會樂意聽他。第二，耶路撒冷的基督教強烈地依附著猶太教和律法，任何能使保羅在耶城受到歡迎的事，都會成爲他的幫助，而任何的幫助，都是保羅所需要的；若他能說服羅馬教會當中具影響力的第二組基督徒——這第二組是猶太基督徒及他們帶領歸主的外邦信徒，他們並不堅持外邦人要受割禮，但要求他們在某程度上（像猶太基督徒本身一樣）遵行猶太人的條例——使他們相信保羅的福音並非和他們所信的不同，則他們與耶路撒冷持相同看法之基督徒大多數的友好關係，對保羅可能大有幫助。[3] 如上文指出的，將羅馬信徒分爲四個組別的做法是有疑問的，認爲第二組（保守的猶太基督徒）是佔大多數這看法，尤其與經文最自然的解釋不符；[4] 因此，討論中基於這個看法的寫作目

---

[2] Drane, 'Romans' 223-24.

[3] Brown, 'Church of Rome' 107-8, 109. 作者認爲羅馬的信徒分爲四個組別，此點參本導論第肆節丙部第三段。

[4] 參本導論第肆節丙部第三段。

的也就值得置疑。此外，在羅馬信徒收到此信與保羅抵達耶路撒冷之間，並沒有足夠時間給羅馬信徒跟耶路撒冷聯絡；即使他們收到此信後便立即派人前往，羅馬的信差是無法早過保羅抵達耶城的。[5] 這就是說，保羅即將前往耶路撒冷，他到了耶城仍不會知道此信對羅馬信徒產生怎樣的效果；這同樣提示上述的第二個目標是有疑問的。

（四）羅馬書（一18～十一36）是保羅計畫將外邦教會的捐項送交耶路撒冷教會時的講詞或辯辭：他曉得他到了耶城時將要辯護他對福音的理解，信上的辯論不是保羅與羅馬教會的辯論，而是保羅將會在耶路撒冷進行的辯論和自辯。此信的主要對象是耶路撒冷教會，但羅馬教會也是一個對象，因保羅把羅馬教會捲入他的自辯裏，他想要在耶路撒冷代表整個外邦世界，包括西方的外邦世界；他想要羅馬教會站在他的一邊，他需要這個有影響力和被承認的教會作他的伙伴和見證人。[6] （五）保羅將要在耶路撒冷為他對福音的了解進行辯護這事實，大部分斷定了信上的題目和論證。他把這篇「在耶路撒冷的自辯」包括在致羅馬教會的信內，因他要讓羅馬信徒知道他所傳的福音是怎樣的，他往西班牙宣教的計畫值得他們支持。[7] （六）鑑於加拉太書的教導在耶路撒冷掀起的怒潮，保羅可能有意在他抵達耶路撒冷之前，便讓人知道他現在較溫和的立場（即是可在羅馬書見到的立場）。[8]

以上第四至六說共同的基本立場，就是認為羅馬書其實應視為寫給耶路撒冷教會的信。對這類看法，另一些釋經者提出了多項

---

[5] 此點詳見 Bruce, 'Romans' 357.

[6] Cf. Jervell, 'Jerusalem' 56, 60, 61-62, 64. Beker（*Paul* 72）說：「保羅在羅馬教會面前排練他即將與耶路撒冷〔教會〕進行的對話。」

[7] Williams, 'Romans' 248-50.

[8] Hübner, *Law* 64-65. 此作者甚至忖測，保羅可能發了一封信給耶路撒冷教會，其內容大部分與羅馬書相同。參較下面戊部註 13。

反對理由：（1）由於使徒保羅從沒有和雅各脫離關係或疏遠耶路撒冷的猶太基督徒，若果需要，他大可以直接寫信給耶路撒冷教會，用不著採取這不尋常的繞道而行的做法，把他的辯辭間接地經由羅馬傳遞給耶路撒冷。[9]（2）此說並無經文的支持，並且忽視了保羅是認真地試圖完成他的宣教使命。從保羅的角度看，整個西方世界正等待著他把福音傳給他們，而他正在寫信給能夠在這方面對他提供幫助的羅馬教會；在這情形下，保羅會讓他對將要訪問耶城的恐懼支配他寫此信的目的，應被視爲十分不可能的事。[10]（3）信上並無任何線索，提示其內容主要並非爲羅馬教會而寫；另一方面，信上有部分內容顯然是不適合耶路撒冷教會的。例如：在有關「強者」與「弱者」的討論中（十四1～十五13），保羅是站在「強者」的一邊（十五1）；他們並不認爲遵守某些節日（十四5）或不吃某些食物（2、6 節）有任何重要性，這些並不是神的國所關注的事（17 節）；禮儀上的潔與不潔這種區分已在基督裏被淘汰了（14 節）。這些話不是耶路撒冷教會「爲律法熱心」（徒二十一20）的猶太信徒所樂於聽到的。[11] 保羅在其書信中直接稱呼猶太人的只有本書二章十七至二十九節一段，而他在該段是採嚴厲批評的口吻；信上有關猶太人的、至明白的正面的話，卻不是對猶太基督徒而是對讀者中的外邦基督徒說的（十一11～36，特別留意十一13）；這都使人難以想像，羅馬書的部分目的是與耶路撒冷修好。[12]「先是猶太人」這種救恩歷史上的優勢，在第九至十

---

9 Stuhlmacher 243.

10 Guerra 29-30.

11 依次見：Bruce, 'Romans' 356-57; Wedderburn 20. Cf. Wedderburn, 'Commentaries on Romans' 371. W. S. Campbell 18 認爲對討論中的看法至具決定性的反對理由之一，就是第九至十一章有關猶太人拒絕福音之討論是特別針對外邦（不是猶太）基督徒而發的。不過筆者認爲最後這句話可能言過其實。

12 Seifrid, *Justification* 196.

一章變成「最後以色列（也要得救）」；這幾章表明以色列同樣必須服從「罪人因信稱義」的信息，而這是持守律法的猶太基督徒無法甘之如飴的。[13]

（4）羅馬的信徒怎能對保羅提供精神上的支持，尤其因爲他從來沒有造訪羅馬？要羅馬教會在保羅預期與耶路撒冷的衝突中支持他，這種「聯盟」怎可以這麼快（就憑這封信）建立起來？即使保羅得到這種支持，這種支持會怎樣被耶路撒冷的教會知悉，又會怎樣在耶路撒冷發生效力？[14] 事實上，如上文（關於第三說一段之末）所指出，耶路撒冷教會是無法在保羅抵達耶城時便知道羅馬信徒對羅馬書的回應的。（5）如果第一至十一章是保羅在耶路撒冷之辯辭的排練，第十二至十六章又當如何處理呢？若謂第一至十一章是由保羅對耶路撒冷之關注支配，第十二至十六章是由羅馬教會的情況支配，這便破壞了全書的連貫性。保羅寫信時有想到耶路撒冷是毋庸置疑的事，但認爲耶路撒冷決定了羅馬書的形式，徒然使人分散對主題的注意力。[15]（6）認爲保羅的目的是要獲得羅馬信徒的幫助和精神上的支持（十五30～32），乃是本末倒置：要送交耶路撒冷的捐項不能解釋此信的重點，也不是解釋此信的主要線索。[16]（7）此說將羅馬書的寫作目的和保羅訪問羅馬的意圖分開，但後者在書信的開首（一8～15）和結尾（十五22～29）都受到強調。[17]（8）此說最大的弱點，就是不能令人滿意地解釋爲甚麼這信是送交羅馬的：此信的祕密對象是耶路撒冷，其內容主要是由保羅將要在耶城面對的問題決定的；但此信事實上卻不是送交它

---

[13] Käsemann 404.

[14] 依次見：Donfried, 'Romans' 124 n.108; G. Klein, *IDBS* 753*b*; Morris 11.

[15] Cf. Keck, 'What Makes Romans Tick?' 17.

[16] Fitzmyer II 725. 參下文丁部第一說之評語。

[17] Carson-Moo-Morris, *INT* 250.

真正的目的地，結果變成一種獨白，在其中保羅預先思想他將要在耶路撒冷遇到的問題。[18] 基於上述的眾多反對理由，把羅馬書視爲「給耶路撒冷的信」這看法是不能成立的。

（七）羅馬書從頭到尾都是論及宣教的一封信：此信解釋了保羅作爲外邦人的使徒對自己宣教任命的看法，闡明了他的宣教神學；信的高潮是在第九至十一章，在其中保羅思想他的外邦宣教工作與以色列民的關係。[19] 而保羅寫了這樣的一封信給羅馬教會，其目的是要取得羅馬教會的了解和支持。[20] （八）羅馬書基本上是保羅的「宣教宣言」；信首（一13）及信末部分的平行經文（十五22～24）將整卷羅馬書標示爲一份宣教文獻。[21] （九）全書只有一個目的，就是燃點起羅馬信徒的宣教精神。[22] （十）保羅因爲不肯定自己會受到羅馬教會歡迎，又因他想要取得這教會的支持，便向他們提出這篇全面和很合邏輯的陳述，按自己的理解闡釋基督教的基要真理——這同時也是對他向外邦人的福音工作之原則及方法的辯護——爲要使羅馬教會的領袖可藉以決定，他們是否可以衷心地支持保羅的工作。[23] （十一）羅馬書應視爲一份宣教外交文

---

[18] W. S. Campbell 18-19; cf. Gamble 135. Byrne 9 指出，本書設想的讀者主要是外邦人，此信卻（按討論中的看法）是被送往耶路撒冷這由猶太基督徒構成的教會，這是難以解釋的。對於保羅爲甚麼要把他在耶路撒冷之辯辭的「排練」送交羅馬教會這問題，Silva ('Paul' 1632*b*）的回答是：羅馬教會可能對猶太主義者對保羅提出的異議有所知曉，這教會本身亦有猶太人與外邦人之間的張力問題（十一13～21，十四章），因此，保羅向羅馬教會介紹自己的最佳方法，就是在自己被爭辯環繞著的情況下向羅馬教會清楚解釋他的福音（二16）。筆者認爲這解釋不足以消解上述第八點反對理由的力量。

[19] See Stendahl 9-20, esp. 12; cf. 5, 21, 40-41.

[20] Cf. Stendahl 12: 'The letter is written either with Rome in mind, or to the Gentile Christians in Rome directly'; 13: 'in Romans Paul is seeking clarification, understanding, and support.'

[21] Lane in Barker-Lane-Michaels, *New Testament* 193. Käsemann 390, 402 則明言他拒絕羅馬書爲宣教文獻之說。

[22] Scott, *Literature* 159-60.

[23] Dodd 18-19.

獻：從書信的引言和結尾可見，保羅的目的是要取得羅馬教會對他的宣教活動的支持；因此他提出神學的論證，爲要將羅馬彼此爭競的家庭教會統一起來，以致它們願意合力支持保羅將要從羅馬策動向西班牙宣教的事工。[24]

（十二）保羅寫信的主要目的，是要在他往耶路撒冷的任務及往西班牙宣教的使命上取得羅馬教會合一的支持；爲要同時取得外邦信徒（「強者」）和猶太信徒（「弱者」）的支持，他以使人復和者的姿態出現：他宣告他的福音是先爲猶太人也是爲希臘人的。他分別在書信本體之前及之後，兩次提及他的旅行計畫，凸顯了這些計畫；他在書信本體之後才較詳細地描寫他的旅行計畫並籲請幫助，提示了書信本體的目的是要奠下其後之呼籲的基礎；保羅對福音的描述以對「強者」和「弱者」的勸勉（十五7～13）結束，提示了書信本體的其餘部分乃是爲此勸勉而作的準備，爲要以此勸勉支持隨後的呼籲。[25]（十三）羅馬書的目的是勸勉羅馬的眾教會正視他們中間猶太信徒與外邦信徒的關係（十二至十六章），並向他們指出他們的「人種中心主義」[26]是對抗著神的永恒計畫，這計畫是要使人因信稱義（一至四章），賜人在聖靈裏的新生命（五至八章），並且出於祂的憐憫把人放在祂的救贖計畫之內（九至十一章），藉此（即是藉著指出上述的事實）向羅馬的眾教

---

24 Jewett, 'Argument of Romans' 266; 'Romans 1:1-17' 598 ('a document of missional diplomacy'), 600（作者認爲全書的高潮是在十五至十六章〔十五14～十六27〕）；但此作者又說（'Argument of Romans' 268），羅一10～12 陳述了此信主要的寫作目的——爲保羅計畫中的訪問預備道路。參本導論第柒節第三說。Dewey（'Paul' 323-24）強調往西班牙宣教一事對全書及保羅策略之關鍵性。

25 Sinclair, *Jesus Christ* 36-37, 38-41.

26 'Ethnocentrism', 即是相信自己的文化組別或社會比其他的組別或社會優勝，並且相應地厭惡及誤解其他組別或社會（*Chambers Twentieth Century Dictionary* [ed. A. M. Macdonald; London 1972] 449a）。參本導論第玖節甲部註 3。

會發出挑戰，要他們充分地參與神現今在萬民中的收割工作。[27]

這些看法（第七至十三說）大部分以取得羅馬教會在保羅宣教事工上的支持爲保羅的目的。這種看法的弱點主要有兩方面：（1）保羅等到第十五章才直接地提及西班牙，[28] 而且提及時也只是低調處理：保羅提及西班牙（十五24、28）是在他提到自己的宣教任命和宣教計畫（十五14～21、22～29）一段內，隨後便是請求代禱（30～32 節），而在請求代禱時不再提到西班牙。[29] 這就提示我們，爲西班牙的宣教工作預備道路不能視爲此信最主要的目的。儘管保羅亟欲取道羅馬往西班牙宣教，他目前的主要關注卻是把外邦教會的捐項送往耶路撒冷。而且，如果十五章三十至三十二節暗示他預期此行個人會遇到危險，這段經文便應幫助我們不致誇大羅馬及西班牙之行程的重要性。此外，認爲保羅的西班牙宣教計畫需要羅馬的眾教會合而爲一這項假設，其意思需要解釋及澄清。[30]（2）篇幅這麼長、分量這麼重的一封信，實在遠超過自我介紹和取得教會支持這些目的所要求的；而且羅馬書其實並沒有提供保羅全套神學的摘要，例如對保羅的教會觀和末世觀就著墨甚少。[31]

（十四）羅馬書是保羅爲著將要在耶路撒冷進行的討論而作的準備，所要討論的題目都是初期基督教的基要問題，這些問題亦與保羅進一步在西方的宣教工作的成功與否息息相關，這些問題是關乎：外邦人與猶太人都是單單憑信稱義（一至四章）、藉著基督

---

27 Russell, 'Romans' 175.

28 Carson-Moo-Morris, *INT* 249-50.

29 Cf. Seifrid, *Justification* 194.

30 Sampley, 'Romans: Response' 111-12.（此文章幾乎全篇〔111-29〕都是對 Jewett〔註 24〕之見解詳細的批判。）Sampley（112）指出，若果（如 Jewett 所說的）保羅需要從羅馬教會得到的幫助包括金錢、聯絡人，及繙譯員，那麼一連串問題便出現了：羅馬教會的分爭是否在浪費資源？羅馬教會之間的分爭是否使可在西班牙接待保羅的人的數目減少？保羅不能從羅馬不同的教會中找到這些聯絡人嗎？往西班牙宣教需要多少位繙譯員？

31 Gamble 134; cf. Carson-Moo-Morris, *INT* 250.

和祂的靈得以脫離罪、死亡與律法毀壞性的權勢（五至八章）、神的選民以色列的命運、以色列的硬心和至終得救（九至十一章）。[32] 保羅將他的信息和神學最重要的課題作一總結，並且把他的神學提升至永遠及普世有效的層面，超越了特定的處境和爭論的範疇；羅馬書是使徒保羅的遺囑。[33] （十五）保羅的目的是要預先把自己一些最顯著的觀念告訴羅馬的信徒，以便當他訪問羅馬時，他們已對他的教導有所認識；他選擇將自己思想的結果送交羅馬教會，因他預先看見此教會對基督教的將來具策略性的重要性。[34] （十六）此信是保羅在開始另一階段的宣教工作前刻意寫下的、他的福音信息之摘要及對其傳道方法之辯解，他把此信預先寄給羅馬教會爲他的訪問預備道路，並且和緩讀者從他的猶太人敵對者所聽到的對他的猜疑。[35] （十七）羅馬書表達了保羅鑑於以往在加拉太所經歷的困難（十五30～31），以及鑑於將要在耶路撒冷面對的爭論，對猶太人與外邦人之關係這問題深思熟慮的看法。他恐怕羅馬信徒可能聽說他對律法的立場導致無法主義，甚或他自己就是個無法主義者（六1、15，參三8）；他無疑想要在訪問羅馬之前，向羅馬的信徒澄清他對律法的看法。[36]

以上各說也是有其弱點。（1）針對第十四說，一些釋經者指出：信上省略了保羅神學一些重要的題目，例如：教會觀、聖餐、末世論（除了二5～11 所論末日的審判和十三11～14 要信徒警醒；但沒有提到基督再來），以致羅馬書不能視爲基督教教義的摘

---

[32] Bornkamm, *Paul* 93; 'Römerbrief' 137.

[33] Bornkamm, 'Romans' 27-28; similarly, Wilckens 1.47-48; also Black 5（但亦參上面乙部註5）。

[34] D. Guthrie, *IBD* 3.1348*b*; *NTI* 410.

[35] Robinson 8.

[36] Sanders, *Law* 31; cf. idem, *Judaism* 488.

要，視爲保羅神學的摘要也不可以。[37] 雖然歷史事實證明，羅馬書的確成爲保羅的神學「遺囑」，這卻不等於說保寫此信時有意把它看作自己的遺囑，也並不解釋保羅爲甚麼要寫這樣的一封信給羅馬教會。爲甚麼要把這「遺囑」送交並非由他建立、他亦未嘗造訪的羅馬教會呢？保羅有甚麼理由認爲羅馬教會會對此遺囑感到興趣呢？[38]（2）第十五至十七各說，像第一說一樣，都未能解釋此信爲何包括第十四、十五兩章；因此，所提出的目的即使有部分屬實，也不是保羅寫信的全部目的。

丁　兼顧羅馬及自身

（一）保羅在羅馬書中想要把羅馬教會的情況和他自己的情況合起來成爲一個異象：他鼓勵羅馬信徒積極參與他自己的事奉（把捐項送交耶路撒冷、往西班牙宣教），藉此參與神藉著福音統一萬民的計畫；若羅馬教會的各派別在基督裏合而爲一，這便會促進保羅自己在神計畫上的參與，羅馬信徒本身亦會成爲神末世之工的積極參與者，萬民同聲稱頌神的目標亦會進一步接近完成。簡言之，羅馬書的目的是要提出萬民聯合爲一的異象，並說明積極參與此異象之必須。[1] 此說過分強調羅馬教會的參與這思想；信上可能是表達這方面思想的，就只有十五章二十四節和三十至三十二節，若以此爲解釋全書的鑰匙，未免有本末倒置之嫌。[2]

（二）保羅寫信給羅馬教會，是因教會內的一些因素，同時也是因他自己生命中的一些因素。保羅的目的，是要維護和解釋他關於脫離律法（即是脫離猶太人群體及其生活方式）的觀點，爲要

---

37 Fitzmyer II 74.

38 Cf. Donfried, 'Romans 16' 46; Wedderburn 8.

1 Cf. Crafton, 'Romans' 317, 328-39 (esp. 338-39); 'Dancing' 438 (elaboration on 438-40).

2 參上面丙部對第四至六說之反對理由第（6）點。

使猶太信徒接受他的觀點，從而與外邦信徒合成一班會眾，一起敬拜神；保羅同時亦鼓勵外邦信徒對他們的猶太人同道採取願意修好的態度，因爲若不是這樣，保羅所盼望的聯合便不能實現。猶太基督徒是原來的羅馬教會剩下的餘數，這班信徒極不信任保羅的主張和立場；羅馬書的主要目的是要消除這種不信任，使他們承認他自己的工作之合法性，改變他們的立場，脫離會堂，成爲保羅式的信徒。[3] 上文已對此兩班會眾之說有所評論（見本導論第肆節倒數第二段）；此說的另一弱點是，若此信的主要目的是要說服猶太基督徒接受神揀選以色列之應許已不再有效，第十一章便是個「烏龍球」，[4] 因該章所論的是以色列並非被神棄絕（1～10 節），它仍有復原的盼望（11～24 節），至終仍會蒙神憐憫（25～32 節）。[5]

（三）保羅寫羅馬書是因他對自己傳道事工的關注（上述丙部的看法）和保羅寫此信是因羅馬教會本身的具體問題（上述乙部的看法），這兩種看法都言之成理，因此大有可能兩者都是正確的。當保羅寫羅馬書爲他的訪問和西班牙宣教計畫預備道路時，他可能要在耶路撒冷再次面對他以往在其宣教工作上所曾面對的問題，而這些問題大部分跟羅馬教會一組特別的問題相同。結果，羅馬書所論的題目的確反映羅馬教會的問題及羅馬信徒的關注，但其篇幅及結構則反映保羅對這些事經過長期深思熟慮的看法。[6] 這個看法給人漁翁撒網的感覺，卻沒有夠清楚的分析不同的因素當中是否有輕重之分（參下文戊部首段）。[7]

---

3 Watson, *Paul* 90, 94-98, 100-102, 173-74, 178.

4 Barclay, 'Review' 29*a*.

5 Cf. Sandnes, 'Justification' 141-45; Dunn 1.lvii; W. P. Bowers, *DPL* 611*b*; T. R. Schreiner, *DPL* 977*a*; Schreiner, 'Romans 2' 134-36; Lo 10-11（尤其第 1、3、4 三點）。

6 Ziesler 15-16. Gamble 137 也是認爲，保羅此刻（即將起程往耶路撒冷）全神貫注之事，跟羅馬教會所面對的問題，是大部分相同或類似的。

7 Morgan 76 明言在保羅訪問羅馬及西班牙的計畫、羅馬教會的情況，以及保羅即將前往耶路

（四）羅馬書主要是針對讀者的需要而發的。十四章一節至十五章十三節一段顯示，佔多數的外邦基督徒（「強者」）與猶太基督徒（「弱者」）在對守律法的看法上未能一致，他們對彼此的態度亦有偏差；第十一章同時顯示，外邦基督徒對不信的猶太人採取傲慢的態度。保羅的目的，就是要處理教會內部的緊張關係，並且改正一些人對他的福音的誤解，以爲福音不但使人脫離律法，同時使以色列在神的計畫中不再有任何地位。**與此同時**，保羅在其本身的處境中所關注的問題，正好與羅馬讀者的問題吻合：猶太基督徒與外邦基督徒之關係的問題，一方面煩擾著羅馬教會，同時在整個外邦宣教的層面上煩擾著保羅；他從外邦教會收集的捐項會否被耶路撒冷教會接納（十五30）？若被接納，這會表示教會是合一的，他在東方的宣教工作亦圓滿結束；接納與否都會對他如何實行他的宣教任命有重要的影響。際此重要關頭，保羅無可避免地要再思猶太基督徒與外邦基督徒合一的問題，以及這方面的問題是否由他的福音引起的。他得知類似的合一問題正在困擾羅馬的信徒，因此他就把自己思想所得的結果應用在羅馬教會這問題上。他在信上沒有即時處理這問題，而是圓滑地先詳細闡釋他的福音，作爲其後勸勉的基礎；他的目標是要把羅馬不同的家庭教會統一起來，要他們彼此接納，「一心一口榮耀神」（十五6～7）。[8] 由於此說以解決羅馬教會的分爭爲羅馬書的主要目的，上文乙部對第五至十三說的部分反對理由（第 2、3、5 各點）亦適用於此說。

撒冷這三個因素中，哪一個是至重要的寫作原因並不清楚。他似乎認爲此信的主要目的是維護保羅在外邦人中傳講不用守律法而得救之福音的宣教工作（71, cf. 148）。

8 Lincoln, 'Romans 4' 167-69. 作者稱此爲現今大多數學者接受的、關於羅馬書之爭論的新看法（'the new perspective on the Romans debate', 167）。Fee（*Presence* 473-74）認爲十五5～6 表達了此信的至終目的。

戊　此書有多重目的

鄧扶理指出，在釋經者當中一個一致的意見似乎正在增長，那就是：認爲保羅寫羅馬書只有一個目的是不明智的看法。保羅即將要往耶路撒冷去，又計畫訪問羅馬並且往西班牙宣教，計畫中的這三次訪問以及這些訪問所象徵的一切，都是羅馬書的寫作因素，儘管這些不同的因素所佔的比重按釋經者而異。[1] 上面丁部的四個看法，其實也是這種「多重目的」看法的例子；以下列舉更多的例子，各個看法之後不再加上評語（參甲至丁部的評語），唯一的例外是第十七說（因這是作者專書論此信之寫作目的的結論，値得特別留意）。（每一個看法之後會用英文字母總結：a1 = 保羅向羅馬教會介紹自己／赢取此教會對自己的信任和支持；a2 = 爲訪問羅馬預備道路；a3 = 針對羅馬教會的問題；a4 = 造就羅馬信徒；a5 = 向讀者傳福音／陳明福音；a6 = 留下福音摘要／神學文獻給羅馬教會；b1 = 爲自己及／或福音辯解；b2 = 爲耶路撒冷的討論作準備；b3 = 透過羅馬教會赢取耶路撒冷教會的信任；b4 = 請求羅馬教會支持耶路撒冷之行；c = 爲西班牙的宣教工作請求支持；d = 請求代禱；e = 其他。）

（一）羅馬書有雙重目的：一是爲保羅的訪問預備讀者，並解釋他到訪的目的；二是詳細陳明他所了解和宣講的福音，爲要抗衡他的敵對者在各處對此福音的誤報（錯誤的報導），並使羅馬的基督徒以合一群體的身分參與他使徒職事的每一方面。[2] （a2 + a5）（二）保羅想要羅馬的信徒作他神學遺囑的見證人：他在信上說明他爲何因福音之故與猶太人爭辯（一至八章），又爲何他沒有放棄以色列（九至十一章）。第九至十一章同時有這樣的副作用：

---

[1] Donfried, 'Romans Debate since 1977' lxx.

[2] Bruce 14-15; Bruce, 'Romans' 358.

爲耶路撒冷的討論作準備。[3]（a6 + b2）（三）爲要取得羅馬教會對他西班牙宣教工作的支持，保羅必須作兩件事：其一是打好他的宣教工作的神學基礎，其二是減少目前使羅馬教會分裂的張力；這兩項需要促使保羅分別寫出第一至八章和第十四至十六章（第十二、十三兩章則並非由歷史處境引發的，而是出自保羅思想本身的邏輯）。[4]（c + a3）

（四）保羅的目的有二：一是介紹自己，二是提出福音的摘要。引致這篇幅長且小心寫成的摘要的，是下列因素：保羅成熟的經驗和反省；保羅有時間及沒有壓力，可把他的思想有條理地寫下來；羅馬教會的重要性；保羅想要鼓勵羅馬教會支持他的西班牙宣教事工；他想要消除對他本人的誤會及不信任，這會是爲耶路撒冷之討論的好準備；保羅容讓福音本身的內在邏輯斷定書信本體大部分的結構和內容。[5]（a1 + a5、c、b2）（五）羅馬書的主要目的是爲保羅計畫中的訪問預備道路：他想要消除讀者對他的福音的誤解，並且介紹他的福音的內容，使他們可以安心和衷心地支持他的西班牙宣教計畫。還有一個目的也許是保羅自己沒有完全察覺到的：他的洞察力讓他看見，羅馬（當時世界的主要城市）將要成爲增長中之基督國度的首都，因此他就把這份記錄了他對基督教信仰成熟之理解的文獻，送交羅馬教會給它保管。[6]（a2、c + a6）

3　Becker, *Paul* 350.

4　Keck, 'What Makes Romans Tick?' 22-23. 另一個「雙重目的」的看法是 Smiga（'Romans 12:1-2 and 15:30-32' 271-73）的見解：目的之一是請求讀者根據保羅在一18～十一36 所傳的福音採取行動，把自己作爲統一的群體獻給神（十二1～2）；目的之二是請求讀者以禱告支持保羅在耶路撒冷要作的事（十五30～32）。筆者對十二1 的「身體」是指教會群體（269-70）這解釋存有疑問，尤其因爲這詞在原文是複數的（τὰ σώματα ὑμῶν）。

5　Cranfield 2.816-18, cf. 822, 823.

6　F. W. Beare, *IDB* 4.114*b*.

（六）羅馬書有三重目的：第一，保羅想得到羅馬教會作爲他往西班牙宣教的基地，因此他詳述福音的神學，在此基礎上請求羅馬的基督徒支持他的宣教計畫。第二，保羅要爲他的福音提出辯解，因而也是爲他自己提出辯解，因爲他一生的工作都是與所傳的福音連在一起的。他也可能是在預先排練他將要在耶路撒冷提出的自辯，希望藉此獲得羅馬教會在他與耶路撒冷的任何爭論上給予支持。第三，保羅要平息羅馬眾教會之間的分裂，並指導信徒把福音的意義落實在他們的日常生活中。[7]（c + b1、b2 + a3、a4）（七）保羅的目的是爲計畫中的訪問預備道路，並且向羅馬信徒闡明他的福音，讓他們認識他的信息和神學立場，好叫他們可以成爲他在西方宣教的基地。他也可能認爲若能得到羅馬信徒的認許，這在耶路撒冷亦會帶來好的結果。[8]（a2 + c + ?b3）

（八）保羅寫信的主要目的，是藉著解釋福音來處理羅馬教會的內部問題，即是要守律法和不守律法的基督徒彼此接納；另外，他也盼望爲自己的訪問預備羅馬信徒，並且請求他們爲他往耶路撒冷一事代禱並給予支持。[9]（a3 + a2 + d）（九）保羅寫此信時，同時顧及自己和收信人的處境；二者的處境都同樣使他要提出福音的摘要（這就是書信的主題，一16）。一方面，他想要在耶路撒冷進行爭辯之前，預先計畫好如何辯解他的宣教工作；另一方面，他要對從來沒有聽他講道的教會陳明他的信息，爲要請求他們支持他的西班牙宣教工作。也許他覺得自己訪問羅馬的計畫可能永

---

7 J. D. G. Dunn, *DPL* 839*b*-41*a*; cf. Dunn 1.lv-lviii, lx. Dunn 1.193（作者是在比較羅三28 及加二16）又認爲，保羅寫信的一個目的很可能是要對（1）神對以色列之計畫的連續性及非連續性，和（2）律法與福音之間的連續性及非連續性，提供措詞（比起加拉太書）較爲謹慎的闡釋。

8 Morris 16-17, 19.

9 *EBD* 891*b*.

不會實現，因此把握機會藉此信向讀者傳他的福音。[10]（b2 + c + ?a5）（十）保羅在信上陳述他的福音，為要使羅馬的信徒相信他在西方宣教的計畫值得支持；次要的目的是為福音辯解並申明其他、與福音競爭的看法是次一等的。同時他要消除外邦基督徒及猶太基督徒因自己的文化與宗教預設而產生的傲慢，鼓勵他們彼此尊重。[11]（c + b1 + a3）

（十一）保羅的目的，是要贏取羅馬教會對他的使徒任務的支持，並且將他的神學植於已相當接近他的看法的教會內。信上三次以「我勸」一詞（十二1，十五30，十六17）引介的勸勉話，表達了保羅的目的之不同方面。由於羅馬書是代替保羅的訪問，一章八至十五節（尤其是 15 節）發出很強的信號，表示保羅的目的是要向羅馬的教會宣講福音。信上數段披露保羅意圖的經文（一1～15，十二1～2，十五15～16）顯示，他寫信的目的是要在他到訪之前，先把福音傳給羅馬教會，暫時代替他的個人訪問。保羅預期他在信上的宣講福音會對讀者帶來以下的結果：警告外邦人提防驕傲的危險、統一分裂的教會、為保羅自己及其宣教工作贏取教會的歡迎與支持、防止敵對者在會眾中取得立足點；但這些是他傳福音的結果，不是他寫信的主要目的。[12]（a1 + e + a5）

---

[10] Baird, 'Romans' 46.

[11] Guerra 42, 178-79. 以上合併了這兩處所提的目的；兩處的說法其實略有出入。參下面註 22。

[12] Cf. Seifrid, *Justification* 185, 187-88, 190, 207. 另二個看法可能也應歸入「三重目的」這類別：（1） Walters 93-94 認為，保羅的目的是要贏取羅馬信徒對他西班牙宣教計畫的支持，為此他向他們解釋他的福音，對猶太基督徒的批評提出答辯，並說明福音一方面是普世性的，另一方面是與神為以色列所定的計畫連續的（即是猶太人在神的計畫中仍佔優先的地位），藉此挫外邦基督徒的銳氣（c + b1 +a5）。（2）盧龍光認為，保羅寫信的主要目的是要根據他對福音的理解，說服羅馬的猶太基督徒和外邦基督徒建立起一種基督徒社群的網狀組織（'a Christian community net-work'; 不是 network, 而是 'net-work', 表示有關的家庭教會彼此緊密聯繫，但並不合成一個機構；見 Lo 19），即是保羅要在他來到羅馬開始他的西班牙宣教事工之前，藉著此信促成這基督徒社群網的建立；他預期此社群網會對他的西班牙宣

（十二）保羅寫此信有四重目的：第一，爲要取得羅馬教會對他西班牙宣教計畫的支持，保羅把他的福音告訴他們，並向他們保證他並非無法主義者。第二，處理猶太基督徒與外邦基督徒之間的緊張關係。第三，請求羅馬教會支持他的耶路撒冷之行；他解釋外邦基督教會欠了耶路撒冷的債。第四，鑑於保羅可能在耶路撒冷遭遇危險，他想留下一份他的福音的記錄給羅馬教會。[13]（c + a3 + b4 + a6）（十三）保羅寫此信的四重目的是：第一，爲要在西班牙宣教一事上取得羅馬教會的全力支持。第二，將他的神學遺囑留給羅馬教會。第三，處理羅馬教會的分裂問題。第四，解釋外邦信徒在福音裏的自由，以及他們對以色列所欠的債。[14]（c + a6 + a3 + a4）（十四）保羅寫信的四重目的是：第一，在猶太人與外邦人的關係這問題上輔導讀者，希望他們建立合一的教會。第二，介紹自己，解釋他的福音並對可能的異議作出回應。第三，爲他訪問的計畫進一步受阻向讀者致歉。第四，請求代禱。[15]（a3 + a1、a5 + e + d）

（十五）幾個互相交切的因素合成保羅的宣教處境，羅馬書是從這個處境而出的。保羅以往在加拉太和哥林多的爭戰、在耶路撒冷將臨的危機、爲西班牙的宣教工作取得基地的需要、將羅馬分裂的基督徒群體統一起來的重要性——這一切使保羅寫成羅馬書，在其中他小心地陳述他對福音的理解，尤其是從福音的角度看猶太

教事工給予具體（物質上）的支持，並對他的耶路撒冷之行給予屬靈的支持（Lo 295-96; cf. 20, 174-75, 219-20, 292, 326, 471-72, 533-35）（a4 + c + b4）。Lo 524 則謂保羅寫羅馬書的目的可能由一11～13 貼切地總括起來了：保羅預期他會「把些屬靈的恩賜分給」羅馬的基督徒，爲要在他們中間「得些果子」。

[13] Cf. Martin, *Paul* 11-12. 作者甚至猜測，保羅可能將這神學遺囑的一個版本送交羅馬，另一版本則留給自己在耶路撒冷自辯時用。參較上面丙部註 8。

[14] Martin, *Foundations* 2.189-92.

[15] C. D. Myers, *ABD* 5.820*b*-21*a*.

人及外邦人在救恩歷史上的關係、神的救恩計畫之連續性等問題。另一目的是緩和一些人對保羅的懷疑及關乎保羅的謠言，說他是反律法和反猶太的。[16]（?b2 + c + a3 + b1）（十六）保羅寫此信時，想到快要在耶路撒冷為他的宣教工作辯解；他把這樣的一份辯辭包括在羅馬書內，因為這「神學概略」可以用作呼籲的基礎：請求讀者支持他的西班牙宣教工作，並且勸勉讀者彼此接納。由於他計畫在羅馬傳福音，也由於他請讀者為他的耶路撒冷之行代禱，他認為更有理由在信內包括他對其福音的詳細闡釋，這同時是對他的宣教事業的自辯。[17]（b2? + c + a3 + b1）

（十七）羅馬書是保羅對他的福音的辯解。「義」和「不義」這組字彙[18]不成比例地（相對於加拉太書而言）集中在信上的頭十一章出現；這是由於保羅受到指控，說他的福音和他的事奉都是不義的，保羅則對此提出自辯，表明他的福音和他的事奉事實上是義的。保羅在信上指出「神的義」有三方面的意思：神的性格是義的，神的行事是義的，神行事的結果也是義的；在保羅對其福音的辯解中，這三方面都受到強調。批評保羅的人首先質疑他的福音所要求及鼓勵人過的生活是否義的生活，因而保羅的事奉可否說是促進義（上述第三方面）。其次，這不單引起這種情形是否來自公義之神的問題；由於保羅的福音似乎把神與以色列所立的眾約、所給以色列的諸應許，以及律法所申明的義道棄置一旁，這就更引起如此行事的神在其所行的事上是否義（上述第二方面）的問題。因此，既然神的行事——不但在其結果上（福音似乎產生不義的生

---

16 Moo I 20-21; cf. Carson-Moo-Morris, *INT* 251. 鑑於這兩處的看法（包括在用詞上）十分相似，而且後書 249 n.40 的引句亦在 Moo I 16 出現，筆者推測後書論羅馬書的一章主要是由Moo 執筆的（參 *INT* 10 末段對讀者的邀請）。cf. Moo III 20-21.

17 Williams, 'Romans' 245-55 (esp. 254), cf. 260-61.

18 δικαιοσύνη, δικαίωμα, δικαίωσις, δικαιόω, δίκαιος; ἀδικία, ἄδικος.

活），亦在神所沒有做（維護所給以色列的應許和諸約）和所做（促進這另一種、似乎必然鼓勵人過不道德生活的稱義之法）的事上——似乎是有疑問的，神的性格本身遂亦變成可質疑的，亦即是說，保羅的神的「義」（上述第一方面）也受到質疑。羅馬書首十一章的主體之論證，其主要目的就是要對這些指控提出反駁。羅馬的基督徒接受了猶太派的基督教，上述的指控（若不加駁斥）會攔阻他們對保羅耶路撒冷之行給予支持、表示贊同，及爲之代禱；保羅到訪時，這些指控亦會爲他造成很大的麻煩，使他難於在他們中間履行他的使徒職事。**與此同時**，保羅也要處理教會內部的分爭問題；第一至十一章的論證爲第十二至十五章的勸勉鋪路。**此外**，保羅要改正羅馬教會那些接受了脫離律法之福音的信徒的態度：若發展到極端的地步，他們的縱慾行爲會證實那些反對保羅的宣教工作之猶太人及猶太派基督徒的批評是對的；他們輕視和拒絕以色列的傳統，這種態度也不會使他們對保羅爲耶路撒冷教會所收集的捐項表示熱烈支持。保羅需要於此時寫此信給羅馬的教會，爲要藉著澄清讀者對他信息的誤解，贏取他們對他耶路撒冷之行的支持，並爲他將來到訪羅馬預備道路。[19]（b1 + a3 + b4 + a2）

---

[19] Cf. Wedderburn 108-12, 122-23, 139 ('the Christians in Rome . . . had espoused a Judaizing form of Christianity'), 141-42. 在正文中 'Judaizing . . . Christianity' 譯爲「猶太派基督教」，'Judaizers' 譯爲「猶太派基督徒」（有別於「猶太基督徒」= Jewish Christians）；下同。此作者（50）將「猶太派基督教」定義如下：這種形式的基督教「視基督教僅爲猶太教的一部分，並且，更爲重要的，要求它所有的依附者不論是否猶太人都遵守猶太律法（或全部或部分）」（因它是猶太律法，而不是因它的一些要求與某種形式的基督教的要求相同）。此作者又認爲，要留意六個因素才能圓滿地解釋羅馬書的寫作原因和目的：（1）信的架構（開首和結尾都有信札的特徵）*以及*信的主體；（2）保羅的處境*以及*羅馬教會的處境；（3）以下的*兩件*事實：信的本體的論證似乎是針對猶太人及猶太派基督徒對保羅信息之批評而發，保羅有時顯然是對並非猶太人的基督徒說話（5-6 [endorsed by Fitzmyer II 79], cf. 140）。

此說至少有兩個弱點：第一，此說從信上所用「義」和「不義」的字彙推論，保羅受到指控，說他的福音和他的事奉都是不義的；可是，其論據並不穩固。形容詞「不義」（見註 18）在信上只出現一次，名詞「不義」（見同註）出現六次，在這七次裏面，沒有一次是用在保羅、保羅的福音，或保羅的事奉上。形容詞「不義」（三5：「神降怒，是他不義嗎？」）和名詞「不義」用在神身上的一次（九14：「難道神有甚麼不公平嗎？」）表面上還可以勉強跟此說的論點拉上關係（神的行事不義），但細察之下，這兩次所說的、神的不義（神在懲罰罪惡及在揀選人的事上並不公平）卻並非此說所假設的、對保羅之指控中所說的、神的不義（參上述三方面、尤其是第二方面的、神的不義）。至於名詞「不義」出現的另五次，全是指人的不義的籠統性用法（一18、29，二8，三5，六13），更無法與此說所假設對保羅的指控拉上關係而不流於牽強。第二，更爲重要的，此說的重要支柱是羅馬的基督徒接受了猶太派的基督教，是他們對保羅的福音和事奉提出指控；可是，羅馬的家庭教會中有猶太派基督徒這看法受到嚴重的質疑；信上對保羅之福音的異議是由保羅自己提出然後立刻加以駁斥的，這些異議較可能反映了保羅在其傳道經歷中所遇到的異議，多過是保羅聽到羅馬的猶太派基督徒提出的。[20]

另一些看法認爲羅馬書有**五或六重**目的：（十八）保羅盼望取得羅馬教會支持他在耶路撒冷及西班牙的工作；他感到對羅馬信徒有牧養的責任；他聽到外邦信徒對不信主的猶太人抱持傲慢的態度、對猶太基督徒亦不容忍而悲痛。他以「我的福音」（二16）的摘要回應這些關注。另一目的是改正別人對他的律法觀的誤解。[21]（b4 + c + a4 + a3 + b1）（十九）保羅的目的，是要介紹自己、爲

---

[20] Cf. W. S. Campbell 165-70 (esp. 169-70). 亦參下面己部倒數第三段第二點。

[21] 依次見：Thielman, *Paul* 164-65; F. Thielman, *DPL* 540*a*.

訪問預備道路、向讀者傳福音（同時駁斥對他的福音的異議，及預防可能的誤解）、贏取羅馬信徒對西班牙宣教工作的支持，以及請求代禱。最後一點是最重要的寫作原因之一：羅馬的基督徒若要爲保羅禱告，使外邦教會的捐項被悅納，則他們需要知道保羅教導的是甚麼，以及他如何看自己的宣教任命。[22]（a1 + a2 + a5 + c + d）

（二十）保羅的目的，是要介紹自己、爲他的西班牙旅程請求支持和幫助、爲他耶路撒冷之行請求代禱、處理羅馬群體中的問題，尤其是分裂的問題，並藉解釋福音使羅馬群體得著造就。他在信上詳述他對福音的了解，不單爲要分享他的宣教心得，也是要贏取羅馬教會對此福音的支持，這（鑑於羅馬教會與耶路撒冷教會的聯繫）會有助於消解耶路撒冷教會對他的不信任。[23]（a1 + c + d + a3 + a4 + b3）

己　以闡釋福音爲主

（一）一章十至十五節這一段的結構顯示，在保羅禱告的中心是他對羅馬信徒傳福音的心願（15 節）。訪問羅馬教會對他極其重要，因他渴望能履行他的使徒職責，向他們傳福音，就如向「其餘的外邦人」一樣（13b）。保羅欲向羅馬信徒傳福音並不表示他認爲他們未曾真正歸信基督，而是表示他願意羅馬信徒聽到他傳福音。在其他的保羅書信裏，感恩的部分提到保羅爲讀者靈性上的健康代禱的內容；在本書的感恩部分，保羅對讀者靈性健康的關注，似乎涉及要他們聽到他怎樣講解福音。這就是說，羅馬書的目的是向羅馬信徒傳福音。[1] 此說主要的弱點是：一章十五節「將福音也傳

---

22 Dahl, *Paul* 77, 110. 以上合併了該二處所提的目的；其實兩處的說法有不同之處。參上面註 11。

23 Fitzmyer II 79-80.

1 Jervis 108-9, 129. Cf. G. Klein, *IDBS* 753*b*.

給你們在羅馬的人」這句話最自然的意思，是指傳福音給在羅馬的非基督徒，而不是傳給羅馬的信徒（參該節註釋）；因此，我們不宜將「羅馬書的主要目的是向讀者傳福音」這個命題繫於一章十五節那句話，儘管這命題本身（至少略經修改後）可能是正確的（見下文〔三〕）。

（二）魏馬認爲，羅馬書的信札架構提示了一幅一致和具說服力的圖畫，表示保羅最主要的目的是向羅馬的基督徒傳福音。信上開首的話（一1～7）、感恩的話（一8～15）、「使徒的光臨」一段（十五14～32），以及結束的話（十五33～十六27），都建立起保羅的使徒身分及福音的權威，爲要使讀者接受書信本體所宣講的福音。保羅以外邦人之使徒的身分，自覺具有從神而來的責任和裝備，與羅馬信徒**分享他的福音；他深信透過在信上的宣講，會堅固他們的信心**。[2] 此說仍然從一章十五節看出「保羅欲訪問羅馬教會的真正目的是要向他們傳福音」的命題來；[3] 但一章十五節其實可能只是說保羅切願向羅馬的**非基督徒**傳福音，在他們中間得些福音的果子（13 節），這卻不可能是保羅寫此信的目的。因此，認爲羅馬書的主要目的是**向羅馬的信徒**傳福音這種講法値得商榷；魏馬所用的另一個講法（見註 2 所屬正文），倒是較接近討論中的問題的正確答案（見下文〔三〕）。

（三）筆者嘗試按以下的路線和步驟找出羅馬書的寫作目的之正確答案：（1）保羅計畫將外邦教會的捐項送交耶路撒冷教會後訪問羅馬；由於他未能即時訪問羅馬（十五25～29），他便寫此信

---

2 Cf. Weima, 'Romans', esp. 366; *Endings* 215-30, esp. 222-23, 224-25.（楷體爲筆者所加。）Weima（*Endings* 225）認爲，關於保羅的寫作目的在信上最清楚的陳述是十五15～16：保羅把他在書信本體所傳的福音和他向外邦人傳福音的使徒職責連起來。但此解釋有待商榷：「有些地方、我大膽地給你們寫信」（15a，呂譯）所指的，可能不是書信本體的全部，而只是其中的勸勉部分（十二3～十五13）（so Seifrid, *Justification* 193）；參十五15 註釋。

3 Weima, 'Romans' 349.

給羅馬教會，暫時代替他的個人到訪。在希臘的信札傳統裏，信函是作者個人在場的代替品（參：林前五3～4；林後十11）；因此，聽到保羅的信被讀出來，就等於聽見保羅自己在講話——只不過這講話是「遙距」的和化爲文字的。[4] 這就是說，信上的主要內容，大致上就是保羅在羅馬信徒當中所要說的話（參：林後十11）。這就提示我們應嚴肅地將信上明說的、保羅到訪的目的（至少是其中可以這樣處理的部分）視爲保羅寫此信的目的。[5] （2）保羅訪問羅馬的目的，分別在（按本註釋對此信所提供的大綱）乙部「感恩與祈求」（一8～15）和丁部「使徒的光臨」（十五14～32）兩段內提及，這兩段把書信本體（丙部）夾在中央。（3）在乙部，保羅提出他的訪問有兩方面的目的：第一，他「要把些屬靈的恩賜」分給羅馬信徒——所指的可能是神要藉著使徒的來臨和事奉而使他們獲得的福分或益處——使他們可以堅固（11 節）；並且因保羅和他們的彼此相交分享，雙方同得鼓勵（12 節）。第二，保羅要向羅馬的非基督徒傳福音（15 節），在他們中間得些福音的果子（13 節）。[6] 這第二方面的目的，以及第一方面的後半部分（藉彼此相交而同得鼓勵），需要保羅親身在羅馬才能達到；[7] 但第一方面的目的的前半

---

4 S. Greidanus, *DPL* 738*a*. Smiga（'Romans 12:1-2 and 15:30-32' 261, cf. 263）認爲，信札的文學功用是代替面對面的交談，這在現今已是保羅研究的一項很被接納的信念。'Romans is not only the preparation for a visit; it is also the substitute for a visit' (272). Lo 12-13 指出，古代信札學認爲信札最重要的功用，就是使「不在」的成爲「在」（cf. 289）。

5 Cf. Fee, *Presence* 487. Lo 288-89 則把羅馬書視爲保羅到訪的「先驅」（參：林後十三10，參 2 節），此信的目的與保羅對他的訪問的期望有直接的關係。Fee（同上）認爲保羅到訪的目的表達了三次：一11、13b，和 15 節。這是因爲他把 15 節譯爲「好叫我可以把福音也傳給你們在羅馬的人」；可是這譯法不是十分準確。

6 「在你們中間」的意思包括「在你們羅馬人當中」（參一13 註釋倒數第二段）。

7 （1）關於這第二方面，Byrne 18——作者接受羅馬書是屬於古希臘的第三種修辭學類型（the epideictic genre; 參導論第柒節註 8 及所屬正文）——則認爲，保羅在書中確是在「傳福音」，只不過信上的傳福音不是要叫未信者歸信，而是「慶祝」保羅與讀者一同看爲重要之事（'values'），爲要增強他們對這些事的依附，並促使他們遠離可以對他們成爲威脅的另一

部分（使讀者可以堅固）卻是可以藉著保羅寫此信而達到的。雖然此信只是使徒親身的來臨和事奉暫時的代替（因而只是一種次好的東西），但是透過在信上講解他所傳的福音（一16～十一36），包括這福音對信徒日常生活中的各種關係的實際意義（十二1～十五13）（特別留意十二1～2 將書信本體的兩大段落自然地串連起來），[8] 保羅仍然可以把屬靈的福氣給予讀者，使他們可以堅固。如上文引述魏馬的話所指出的，保羅以外邦人之使徒的身分，自覺具有從神而來的責任及裝備，與羅馬信徒**分享他的福音；他深信透過在信上的宣講，會堅固他們的信心**（見註 2 所屬正文）。**而這就是羅馬書的主要目的**；這目的足以解釋書信本體（即丙部）的全部內容。

（4）在丁部，保羅提出了寫信的另外兩個目的：第一，他明白地請求讀者爲他的耶路撒冷之行代禱（十五30～32），求神救他脫離他將要面對、來自猶大地不信主之猶太人的危險，並使外邦教會的捐項得蒙耶路撒冷教會接納（這樣他便可以「歡歡喜喜的」到他們那裏，與他們「同得安息」）。[9] 第二，保羅告訴讀者他計畫在不久的將來探訪他們；他又分享他的西班牙宣教計畫，表示希望到時得到羅馬教會的支持（十五24：「蒙你們送行」可能意即「讓你們

些事（'rival values', 特別是對猶太律法的依附，17）。筆者認爲，這目的較宜納入「使他們可以堅固」的標題下（即是第一方面目的的前半部分）。（Byrne 對羅馬書的目的較早時的看法，見一18～四25 註釋引言註 2。）（2）關於第一方面後半部分的目的，Smiga（'Romans 12:1-2 and 15:30-32'）則認爲，羅十二1～2 表達了這種「彼此同得鼓勵」中的、羅馬信徒的一面（'It expresses the Romans' side of the mutual encouragement', 266; 詳參 266-70），十五30～32 則表達了保羅的一面（'Paul's side of the mutual encouragement', 271）。讀者因保羅在信上所傳的福音（一18～十一36）而獲得鼓勵，把自己作爲一個群體獻給神（十二1；269-70）；保羅則因讀者的代禱而得鼓勵。但請求讀者代禱是否等於知道讀者確有代禱呢？

8 Harrison（*INT* 305）認爲，羅馬書是保羅自歸主以來一直所傳福音信息的摘要，這信息包括基督教真理在教會及在世上生活的實際應用。

9 Bassler 168-70, 185 過分強調保羅請求代禱一事在書中所扮演的角色。

幫我成行」〔現中〕）；在這意義上，保羅寫信的一個目的是為他的訪問預備道路，並預先為他的西班牙宣教事工請求幫助。丁部的這兩個目的，可視為保羅寫信的**次要目的**；其中的第一個目的顯然不可能是羅馬書的主要目的；第二個目的也不可能是，因為保羅請求代禱的字裏行間（十五30～32），似乎提示他根本不能肯定他造訪羅馬（更遑論往西班牙宣教）的計畫必會實現。[10]（5）在結束的話裏，保羅警告羅馬教會提防異端分子（十六17～20a）；[11] 但這幾乎是後加之語，因此至多也只是保羅寫信**附帶的目的**。（6）保羅的自我介紹（一1～6）是他寫信的必然步驟：由於他與羅馬教會的大部分成員素未謀面，而他寫信的主要目的是對他們講解福音以堅固他們的信心，因此他在信首較詳細的介紹自己及其福音使命；但這不等於說，介紹自己是他寫信的一個目的。

關於此信的主要目的（上面第〔3〕點），還要補充以下數項觀察：第一，保羅將福音的意義落實在信徒的日常生活時，就針對羅馬教會的某種內部問題提出解決方案，呼籲「強者」和「弱者」彼此接納，互相尊重，一同榮耀上帝（十四1～十五13）。這正是保羅藉著講解福音來堅固讀者的具體說明；從這角度看，處理羅馬教會的內部問題是此信主要目的之副產品，因此不是此信的主要目的，但可視為一個**次要的目的**。第二，保羅在講解他的福音之際，同時對此福音的誤解和異議提出反駁和改正。這些誤解和異議或是保羅

---

[10] Betz（'Romans' 443）認為，保羅要面對一件事實：他在耶路撒冷可能需要結束他的活動甚或遭遇死亡（十五30～32）。Grant（*INT* 189-90）指出，保羅在信上傳福音的目的，比起贏取羅馬教會對他的西班牙宣教工作的幫助較為顯著。Harrison（*INT* 305）問道：保羅為甚麼不等到抵達羅馬時才以口頭向羅馬信徒宣講福音呢？為甚麼不託非比帶一封短函，告訴他們遲日才詳細的對他們講解福音呢？他的答案值得考慮：保羅擔心會在耶路撒冷或在途中遭遇麻煩（十五30～32），他在這方面的恐懼可能根深蒂固，只不過他沒有容讓自己在信上將此恐懼完全表達出來。若是這樣，他在信上所陳述的福音信息便會合適地為他的傳道事工留下紀念，並且提供足夠的基礎，俾羅馬教會可據此進行宣教外展工作。

[11] 第 17 節用了信上的第三個「我勸」一詞（另見十二1，十五30）。

在他以往的傳道工作中所經歷的，或是出於保羅自己對福音的思辯，或是同時來自這兩方面；例如，三章一至八節一段，一方面表達了保羅自己心中那種辯證式的思想過程，同時反映了保羅與猶太律法主義者（戊部第十七說所稱的「猶太派基督徒」）的真實的辯論。[12] 第六章論義的生活，第七章論律法與罪和死的關係，第九至十一章論以色列的命運和神的信實，都不時顯示類似的情形，即一面表達了保羅自己的思辯方式，一面反映了保羅所經歷的真實的誤解和異議（參六1、15，七7、13，九14、19，十一1、11）。[13]

第三，保羅在解釋福音的時候，沒有忘記羅馬教會的處境，例如他在開首的話中就提到福音的猶太根源（一2～3；參十五8～12），又在強調猶太人與外邦人並無分別之餘（三22、9）同樣強調猶太人的優先權（「先是猶太人」，一16，二9～10）；這些著重點反映了羅馬教會的結構以及外邦信徒沒有足夠認識到猶太人在神計畫中的地位（參九至十一章，尤見十一17～24）。[14] 另一方面，保羅沒有讓目前的處境（即是羅馬教會的情況）完全斷定他所要說的話，而是讓他所了解的福音本身的內在邏輯自由地發展，來決定書信本體大部分的結構和內容。[15] 在書信的本體，保羅所扮演的主要是教師的

---

12 參三1～8 註釋引言註 6 及所屬正文。Silva（'Paul' 1631*b*-32*b*; 'Theology' 17-18）認爲，羅馬書就是保羅對猶太律法主義者對他的福音提出的異議所作系統性的答辯（羅馬教會對這些異議有所知曉）。參上面丙部註 18 後半。

13 Carson-Moo-Morris（*INT* 248）說，在羅馬書中出現的問句（例如：三1、5、27，四1，六 1、15）是保羅用以驅使他自己的論證向前推進的文學伎倆。正文所採的看法可包括此說在內，二者並無衝突。

14 Lo 51-59 列出羅馬書一些獨特的內容，以證明此信真是寫給羅馬教會的信，而非籠統性的信函。所列的經文包括：一1～7；一16，二9～10；三1～2，九至十一章；十二4～5，十三1～7，十四13～十五13。

15 Cf. Cranfield 2.818-19; Keck, 'What Makes Romans Tick?' 29 (cf. 26); Achtemeier, 'Romans' 525 n.19; Carson-Moo-Morris, *INT* 248. See also Barclay, 'Review' 29*a*. G. Klein (*IDBS* 754*b*）說，近期的辯論顯示，若要充分地解釋羅馬書，就必須嚴肅地把它視爲這樣的一封信：它是爲了一特別場合而寫，但它所採的形式卻是超越那個場合的一份論文。

角色；[16] 他詳細地闡釋福音的內涵和意義。雖然他有時是與猶太人對救恩之道的誤解作戰，至終的問題卻不僅是一個特別的民族或宗教的謬誤，而是人與神的關係這整個基本的問題。[17]他在信上所討論的問題至終是教會——和世界——歷代所面對的問題：神的救恩計畫的連貫性、人的罪和罪人的需要、神的在基督裏的解救、聖潔生活之道、如何在苦難與死亡面前獲得穩妥。[18]這正是羅馬書的信息放諸四海而皆準、其吸引力和影響力歷久不衰的原因。[19]

總結筆者的看法，保羅寫羅馬書有三重目的：主要的目的是向羅馬信徒講解福音，使他們可以堅固；次要的目的是爲教會內部不和的問題提供解決之法、請求代禱、爲他的訪問預備道路，並預先爲他的西班牙宣教事工請求幫助；附帶的目的是警告羅馬教會提防異端分子。

柒　本書的文學類型

羅馬書的首末（一1～15，十五14～十六27）顯示本書明顯有信札的架構，因此毫無疑問的，本書基本上是一封信函。可是佔了最多篇幅的書信本體（一16～十五13）卻顯然有別於另一些公認的保羅書信（如哥林多前後書、腓立比書、帖撒羅尼迦前書），因而引起了羅馬書（本體）屬何種文學類型的問題。對此問題釋經者提供了至少六種答案。

---

16 Cf. Keck, 'What Makes Romans Tick?' 23.

17 Cf. Grossouw, 'Entwicklung' 87.

18 Moo I 21, Moo III 22.

19 Cf. Keck, 'What Makes Romans Tick? ' 23: 'What makes Romans Romans is its theology of the gospel' ; 26: 'it is the inner logic of the gospel that made this part of Romans [chs. 1-8] tick — and keeps it ticking. '

（一）歐納認爲，羅馬書的本體是放在信札架構裏的「勸勉的講詞」。[1] 這種講詞的目的是鼓勵、催促學生採納某一種哲學及其生活方式，或是深化他們對此生活方式的委身。[2] 這種勸勉講詞主要是被不同的哲學派別用來吸引可能成爲隨從者的人，所用之法就是說明某一哲學傳統對真理所作的聲稱是真的，並揭示另外可供選擇之生活方式的錯謬。一篇典型的勸勉講詞包括三部分：負面的部分集中在對排拒哲學並與之競爭的知識來源、生活方式，或思想派別提出批判；正面的部分提出、讚揚和維護某一哲學派別及其生活方式對真理所作的聲稱；可自由選擇的第三部分是講者呼籲聽者立即接受所已發出的勸勉。[3] 就羅馬書而論，與勸勉講詞的這三部分對應的，是一章十六節至四章二十五節、第五至八章，和十二章一節至十五章十三節（第九至十一章則是有關猶太人的不信和外邦人之信的一段附錄或離題的話）。這樣，羅馬書是保羅寫給羅馬信徒的勸勉講詞，其目的是要使他們相信（或提醒他們關於）他所傳的福音之真實性，解釋他認爲是與這福音相符的生活方式，並鼓勵他們對之委身。保羅所關注的，不僅是要使人相信基督教的真實性，更特別是爲他所傳的基督教版本（相對於其他的、與之競爭的基督教思想「學派」）提出理由來。[4]

顧兒拉認爲，雖然歐納對於了解羅馬書的文學類型作出了重大貢獻，但是由於歐氏對羅馬書的受眾（因而對羅馬書的目的）所存的盲點，以及對第九至十一章的誤解，使他看不見這三章在保羅的勸勉講詞中扮演著不可缺少的角色，以致把這三章視爲附錄或離題話。另外，歐納忽視了羅馬書的歷史背景，以致他看不見羅馬書

---

1 λόγος προτρεπτικός = 'speech of exhortation'. So Aune, 'Romans' 91; cf. Guerra 177.

2 Guerra 177, 181.

3 Aune, 'Romans' 91, 101; Guerra 10.

4 Aune, 'Romans' 112-19 (summary in Guerra 11-12), 91-92.

全卷是一篇勸勉講詞，反而認爲本書是由三篇或可能是四篇勸勉講詞構成的。[5] 顧兒拉本身認爲，整卷羅馬書是一篇勸勉的講詞，其目的是要對猶太基督徒佔重要部分的羅馬聽眾，肯定保羅的事奉和他所傳的福音，爲要勸說羅馬的猶太信徒和外邦信徒，他在西方宣教的計畫值得支持。[6]

（二）傅依拿認爲羅馬書是屬古典希臘傳統的三種修辭學類型中的一種。第一種是法庭式的講詞，其目的是就某人**以往**的行動提出辯護或指控；第二種是審議性的講詞，其目的是勸告聽眾採取或不要採取某種（**未來的**）行動；第三種是讚揚或譴責的講詞，其目的是藉著稱讚或譴責來肯定群體的價值觀，爲要影響聽者**目前**對某事的評估。這三種類型要求聽眾不同的回應：第一種要求他們在是非之間作裁判，他們要回答的問題是，「這是否公正？」第二種要他們回答「這是否有用？」第三種問他們：「這是否可稱讚的？」[7] 保羅預期羅馬信徒要作的事，似乎不是審議（如在哥林多前書），也不是裁判（如在加拉太書），而是肯定保羅與他們所共享的群體價值觀（因爲二者一同負有將基督教信仰傳遍世界的責任），因此羅馬書是屬這第三種類型。[8]

---

5 Guerra 11, 12, 170. Guerra xi 爲了他從歐納的文章所得的幫助表示感謝。

6 Guerra ix, 1, 42 (elaboration in 22-42). 參本導論第陸節戊部註 11所屬正文。Stuhlmacher 13-14 同意，若從修辭學的角度看羅馬書，此信最宜視爲「勸勉的講詞」。Stowers 326 稱本書爲「勸勉的信」（'a protreptic letter'）；Mack（'Romans' 138）亦謂希臘人會稱羅馬書爲「勸勉性」的信（'a protreptic'）。

7 Cf. Wuellner, 'Romans' 139; G. W. Hansen, *DPL* 822*b*-23*a*; Fraikin, 'Romans' 92. 這三種類型在英文依次稱爲 'the forensic/legal genre', 'the deliberative/symbouleutic genre', 'the demonstrative/epideictic genre'.

8 Cf. Wuellner, 'Romans' 134, 135-36. 同意此說的釋經者包括：Fraikin, 'Romans' 92; Lincoln, 'Romans 1:18－4:25' 134; Nanos 147, 212; Reid, 'Romans' 139; 'Romans 1:1－5:21' 261, 272（參本導論第陸 節乙部第八說）。Cf. Byrne 16-18（亦參下面註 17）。Donfried（'Romans Debate since 1977' lxi）指出，似乎修辭分析學者都同意，羅馬書與讚揚或譴責的修辭學類型有密切關係。Keener 412-13 則認爲，羅馬書是屬第二種、「審議式」的修辭學

（三）按朱維特的分析，羅馬書是屬讚揚／譴責講詞之下的一種次類型——特使的講詞。一個大使來到異國的宮庭，提交他的委任狀（國書），然後爲他君主的利益發言；照樣，保羅向不是由他自己建立的羅馬眾教會自我介紹後，就以如外交官那麼技巧的方式爲他的將要到訪提供理由。[9] 事實上，羅馬書似乎是把大使的信函和讚揚／譴責講詞之下的另一些次類型融合而成的「獨特結合物」，[10] 此信的目的是爲「神的大能」（福音）請命，要讀者在西班牙的宣教事工上跟保羅合作。[11] 此說被評爲「幫助不大」。[12] 另一釋經者對此說提出以下的批判：保羅的語調和當前的處境誠然可描寫爲「基督的特使」（林後五20，現中）的語調和處境，但羅馬書是否比保羅其他的書信更爲「特使式」呢？不錯，這一趟「特使」尚未抵達，因而預先提交他的國信，但我們可以質疑，有沒有適合這情況的信的現成樣本；畢竟特使通常是親自並以口頭呈交國書的，若有任何信函，這也是由別人爲他寫的。無論如何，即使確有這種形式的信函，我們也總不能認爲保羅是從可取用的文學樣板

類型，此書論證的目的是要說服讀者改變他們的行爲。Morris 15 認爲，正文討論中的這第二種看法，並不解決羅馬書寫作目的的問題。

9 Jewett, 'Argument of Romans' 266.

10 Jewett, 'Romans as Ambassadorial Letter' 9（'unique fusion'）：朱氏列出 'the parenetic letter, the hortatory letter, and the philosophical diatribe'. 朱氏在另一處（'Romans 1:1-17' 599）則認爲這三種次類型可以是屬於上述的第三種（讚揚或譴責）或第二種（審議式）類型，但整體而論，羅馬書仍是屬第三種類型的。Donfried（'Romans Debate since 1977' lxx; cf. 'Romans' 119）認爲，所謂的 diatribe 其實不是一種文學類型，而是一系列的修辭伎倆（'not a literary genre but rather a series of rhetorical devices'）。Cf. Keck, 'Romans 5:1-11' 79; Fitzmyer II 91. Porter（'Romans 5' 656-60）則辯證在希臘修辭學中確有 διατριβή(diatribe）這一類型。亦參二1a 註釋註 14。

11 Jewett, 'Romans as Ambassadorial Letter' 9-10. 參本導論第陸節丙部第十一說。

12 Fitzmyer II 69: 'of little help' (in agreement with Wedderburn [see next n.]).

當中把這個現成的樣板抽取出來，因爲除了那些有意寫出可作模仿用途的資料的人或他們的學生外，誰會這樣作呢？[13]

以上三說都是從修辭分析學的角度看羅馬書。這種視羅馬書爲講詞的看法沒有廣泛地被釋經者接納，尤其因爲真正信札的特色，遍及於保羅所有的書信。[14] 一些學者對於採用古代修辭學來分析保羅書信這做法，提出了嚴重的質疑。他們指出：（1）在古代，修辭學和書信學（後者是論書信的寫作技巧與實踐）被視爲完全不同的兩個範疇。[15] （2）到了保羅之後大概三個世紀，才有修辭學的手冊討論書信的寫作問題；即使在這裏，作者的建議是把修辭學的規則只用於正式（即是性質嚴肅）的信函上。另一方面，書信學的理論家和寫信家把修辭學的數個類別從討論中省掉，有時甚至勸告寫信者不要使用修辭學的方法。[16] （3）從古代的修辭學手冊本身看來，可以肯定的只有一件事：那些作者論及信函時，只有信函的體裁問題獲得重要的討論，而且幾乎總是把信函視爲與演說相對著來討論。這就是說，古代的修辭學手冊沒有給我們多少理由（甚或完全沒有給我們任何理由），可以把修辭學正式的類別和組織應用到保羅書信的分析上。[17] （4）從古代寫信家和書信學的理論家所提供的證據看來，保羅很可能沒有把古代修辭學的一個系統納入信札類型之內。我們不能純粹因爲古代的修辭學類別是「古代的」，便推論保羅把信函類型和修辭學的類型融合爲一。也許保羅

---

[13] Wedderburn 10. Cf. Byrne 16.

[14] Cf. Porter, 'Application' 101 n.4.

[15] Classen, 'Epistles' 288-89. 作者因此認爲，運用修辭學的理論來解釋文字（信函）時，需要極度小心（291）。

[16] Reed, 'Ancient' 313. 此作者同時指出，保羅加以修改才採用的書信傳統只用了有限的專門性修辭學類別，儘管有幾封信是由修辭學家執筆的。

[17] Cf. Porter, 'Application' 115-16, 122, cf. 113. 亦參 Byrne 4-5 所指出把古代修辭學應用到新約書信上的困難。但作者（5-6, 8）對近代的修辭分析學（ the 'New Rhetoric' [5] = rhetorical criticism [8]）則有正面的評估（亦參上面註 8）。

熟悉他當代的一些修辭學慣用的表達方式，也許他在使用信函類型時確有一併使用一些修辭學所用的方式；但若謂保羅所有或多數的書信都無可否認地是古典修辭學類型的例子，這從方法論的角度來看是很有問題的。[18]（5）在「用古代修辭學的類別解釋保羅書信這做法是否合理」這整個問題上，我們可以得到這樣的結論：第一，保羅寫他的書信時，很可能並無使用古代修辭學的一個系統；第二，雖然保羅的書信無可否認地具有論證的功能，信上與古典修辭學類別在功能上粗略的相似之處卻非必然意味形式上的相等；[19]第三，雖然修辭學的元素確有在保羅的書信中出現，但我們必須容許這個可能性，就是保羅的用法在功能上與古代修辭學的做法有關聯，卻不是在形式上（及自覺地）基於後者的。[20] 以上五點，給上述第一至三說扣上一個很大的問號。

（四）羅馬書是屬於「規勸的信」此一大類別。本書的性質是預防性多過矯正性的；保羅深信，讀者若積極回應信上的規勸，他們便會確保本身的聖潔，以及「所獻上的外邦人」（十五16）的聖潔；藉著順服信上的規勸，羅馬的信徒便會有分參與這個把外邦人獻為祭給神的舉動。[21] 此說的弱點是以偏蓋全：雖然羅馬書顯然有很強的規勸成分，[22] 但書信本體的大部分篇幅（一16～十一

---

18 Reed, 'Ancient' 322-23. 'I am not denying argumentative elements in Paul's letters. I am, however, advocating methodological prudence' (322).

19 Cf. Reed, 'Ancient' 322: 保羅的論證體裁與修辭學手冊之間在功能上的相似處，並不證明二者之間有形式上（意即類型上）的關係。

20 以上的結論見 Reed, 'Ancient' 324. 留意 S. J. Hafemann（*DPL* 678*a*）對一些研究保羅書信中之修辭學（及保羅創立的教會之社會現象）的作品的評語：這類研究只是有用的附屬品，主要的工作仍是解釋保羅本身的思想內涵，就是在他回應教會的需要及回應他的敵對者時所表達的。

21 Cf. Elliott 94-104, 281, 290-91.「規勸的信」英文是 'paraenetic letters'. 參本導論第陸節乙部第十說。

22 特別留意十二1～2 與六13、16～19 的平行或對應情形。Cf. Elliott 98 (citing Furnish, *Theology* 105-6).

36）整體的性質是神學論證而不是實際勸勉，因此我們有理由懷疑，將全書視爲規勸的信是否正確。

（五）羅馬書也不宜視爲一份「信函－論文」。[23] 反對的理由至少有二：第一，這類信函有補充（通常是出自同作者手筆的）另一份文件，或代替作者計畫中的一部著作的功用；可是羅馬書並無此等功用，它至多也只是在羅馬暫時代替保羅個人。第二，這類信函是寫給特定的收信人並關乎特定的題目，卻同時是爲收信人以外的讀者而寫的；可是，雖然羅馬書很像一篇籠統性的論文，但除了羅馬的基督徒外保羅心目中還有其他的讀者，這一點是絕不肯定的。這就是說，羅馬書並沒有這類信函的特徵。[24]

（六）羅馬書一至十一章是由兩篇講章合併而成的：第一篇是第一至四章加上第九至十一章，所論的是以色列之歷史的意義；第二篇是第五至八章，所論的是基督裏的新生命。這兩篇講章各自獨立，而且不論在結構、聖經的用法，和內容及用字方面都是完全不同的。[25] 在頭一篇，保羅使用了古代猶太人的釋經講道法，重新

---

23 'Letter-essay'; cf. Stirewalt, 'Letter-Essay'.（留意此作者並沒有這樣描寫羅馬書。）Donfried（'Romans Debate since 1977' 122-25）將「信函－論文」這類型應用到羅馬書上，但承認其文章的這部分「完全是嘗試性的」（'quite tentative', 125）；G. Klein（*IDBS* 753*a*）則認爲本書在形式上是一「信函－論文」。Fitzmyer II 69 認爲「信函－論文」這描寫相當適合羅馬書，不過他會把它倒稱爲「論文－信函」（'essay-letter'），使重點落在其信函的性質上（比較 Carson-Moo-Morris [*INT* 248] 的描寫：'a tractate-letter'）。此作者到頭來並不認爲 Stirewalt 的描寫比 A. Deissmann 所定義的「信函」（'epistle'）有何優勝之處。（按Harrison [*INT* 256; cf. C. D. Myers, *ABD* 5.826*b*] 的解釋，Deissmann 這樣區別 epistle 和 letter：前者是作者存心要出版的文學作品，後者則屬私人性質，是爲特別的場合而寫，並無留給後代的意圖。）

24 Wedderburn 9（cf. Byrne 15）。此作者還提出第三個反對理由：稱羅馬書爲「論文」（即使之前加上「信函」一詞）可能使我們有了先入爲主的意見，影響我們對羅馬書的內容與羅馬信徒實際處境之關係的看法。筆者認爲這理由的說服力不大，因我們理應先考慮過所提的關係問題，才決定「論文」的稱謂是否合適。

25 Scroggs, 'Romans 1-11' 274.

詮釋救恩歷史；這兒的聽眾一定是懂得欣賞（或至少明白）此詮釋之微妙處的猶太人。在第二篇，保羅採用了也許經希臘時期的猶太人會堂改造過的辯論結構；[26] 這兒的對象主要必定是熟悉這種結構、認識希臘文化的聽眾，因爲這一篇沒引用聖經作證，那是第一篇的特色。[27] 此說的作者本身承認，不能證明有關的兩大段原是兩篇講章；不過他認爲若非如此了解本書的首十一章，便得解釋第五章開首爲何在結構和內容上突然改變，到了第九章又同樣突然地回到原來的結構和主題。[28] 此說的臆測成分極高，難以令人信服，難怪不獲其他釋經者支持。若第一至四章和第九至十一章原是一篇講章，何以在信上被五至八章分開呢？可見第五至八章與第一至四章必是有密切的關係。事實上，羅馬書頭十一章的邏輯次序是可解釋的；此點參第五至八章註釋引言及九至十一章註釋引言。

以上的討論顯示，我們不能把羅馬書歸入某一個類型。上面第三說要把羅馬書視爲大使的信函和讚揚／譴責講詞之下的另三種次類型融合而成的「獨特結合物」，正好說明了這一點。[29] 就如倡第一說的歐納在其較早的著作中所指出的，早期的基督教信函很難嚴格的分類，無論是按修辭學的三個主要類型，或是按書信學的理論家所列出的許多類別來分，都是不能成功的。試圖將保羅的這卷或那卷書信歸類爲法庭式、審議式，或讚揚／譴責的講詞（ 或其下的次類型 ），都是冒著把外來的類別強加諸保羅身上，因而掩蔽了保羅書信的真正目的和結構的危險。[30] 又如另一位釋經者所說

---

26 'a diatribe structure perhaps remolded by the Hellenistic Synagogue'（同上 297）。

27 同上註。

28 同文 289。

29 Cf. Moo I 16; Moo III 15; Morris 16.

30 D. E. Aune, *The New Testament in Its Literary Environment* (Philadelphia 1987) 203, as cited in Reed, 'Ancient' 323-24.（把這話和正文第一說首段比較，可見歐納已基本上放棄了這話所表達的立場。）

的，將保羅的書信分類時，最危險的做法就是把一整卷書信歸類為某一個（單一個）類別；相反的，最安全的著手法就是描寫保羅事實上所用的論證策略，而不是根據古代的修辭學理論來規定。[31]按此著手法，羅馬書最宜視為保羅寫給羅馬基督徒的信函，在其本體部分（一 16 ～十五 13 ）保羅詳細講解他所傳的福音（一 16 ～十一 36 ），包括這福音對信徒日常生活中各種關係的實際意義（十二 1 ～十五 13 ）。[32]

捌　本書的主題結構

甲　羅馬書的主題

從羅馬書的內容看來，本書有幾個主要的題目：藉信得救（第一至四章）、在基督裏的新生命（第五至八章）、以色列的命運（第九至十一章），以及基督徒的責任（第十二至十五章）。[1]但是有沒有連貫或涵蓋全書的一個主題呢？（一）加爾文認為「全書的主要題目」是，我們是因信稱義，不過他同時認為保羅對這方面的討論到第五章為止；[2] 可見因信稱義並不是全書的主題。[3]

---

[31] Reed, 'Ancient' 314; 'To describe, not prescribe (according to ancient rhetorical theory), Paul's argumentative strategy seems to be the safest methodological approach when classifying his letters.' 此作者認為，保羅在其書信中是同時使用了不同形式的信札和修辭學傳統（Paul 'enmeshed various forms of epistolary and rhetorical traditions into his letters'）；鑑於上文的討論（尤其是對第一至三說的質疑），筆者認為較穩妥的講法是，保羅（在羅馬書中）使用了他當代不同的、慣用的文學方式（'various literary conventions'）來傳達他的信息（Carson-Moo-Morris, *INT* 248; Moo III 15）。

[32] 參本導論第陸節己部（三）。Byrne 8 指出其註釋之立場時說，羅馬書是 'an argumentative exposition of the gospel'.

[1] Cf. Martin, *Foundations* 2.194.

[2] Calvin 5.

[3] D. G. Miller（*ISBE* 4.225*b*）說：若是的話，本書大可以用第五章結束。

（二）又有釋經者認爲，似乎有一個在增長中的一致意見，就是保羅將要訪問耶路撒冷是他寫羅馬書的近因，而此書的主題就是教會中猶太人與外邦人的關係。[4] 可是，對於這類關於羅馬書的寫作目的之看法，上文已提出異議（見本導論第陸節丙部第四至六說之後的反對理由）。（三）另一說認爲，信上的論證到了第十一章末才達到高潮，這就證明此信的一個重要題目（若不是主題的話）就是神的信實——就神的信實與基督事件（指基督的臨世和受死與復活）的關係而言，亦就神與以色列的立約關係而言；羅馬書的主題就是從基督事件的觀點對神立約之義的重新詮釋。[5] 可是，此說的預先假設——第九至十一章是首十一章的論證的高潮——是有疑問的（參九至十一章註釋引言）。（四）以「神」爲羅馬書的主題[6]流於過分籠統。（五）認爲把第一至十一章連結起來的「沒有明言」的主題，乃是神的自由——神在人類不忠信的歷史及其不忠信對創造所產生的結果面前，保持自相一致地忠信的自由，[7] 這看法可謂咎顯取晦。因爲，如多數釋經者同意的，保羅自己在一章十六、十七節已道出了全書的主題。[8]

在這前提下，（六）一說認爲羅馬書的主題是「福音」：這詞不但在這兩節佔頭等重要的地位，且在信首（一1～2、9、15）和信末（十五16、19）顯著地出現多次。[9] 此說仍略嫌不夠準確，

---

4 De Lacey, 'Law' 168.

5 W. S. Campbell 173, 184.

6 So Morris, 'Romans' (263: 'Romans is a book about God'). 參一1 註釋末段。

7 Keck, 'What Makes Romans Tick?' 27.

8 So, e.g., Murray 1.xxiii; Lohse, 'Romans' 135-36. J.-N. Aletti（as reported in *NTA* § 35[1991]-243）以一16～17 爲一至八章的主題。Barrett 27 認爲此二節可視爲保羅神學整體的總結。Morgan 69-70 則建議把保羅明言的主題（一16～17）和他主要的關注區分：他的主要關注不是「因信稱義」或「神的子民」，而是律法在神的拯救行動中的地位。

9 Moo II 1118; Carson-Moo-Morris, *INT* 254; Moo III 22-30 (esp. 29-30); Moo I 22-28 (esp. 28). 後者曾以插入句的方式表示，也許不選擇一個題目作爲全書的主題較好。

儘管這看法十分符合上文對羅馬書之寫作目的所提供的答案：本書的主要目的是向羅馬信徒講解福音，使他們可以堅固（參本導論第陸節末段的總結）。（七）另一說認爲羅馬書的主題是：關於神的義的福音——藉著神所賜的耶穌基督，萬邦得以重新與神有正當的關係；[10] 或是：神的義藉著耶穌基督的福音得勝；[11] 或是：神的義是在律法以外藉信顯明出來，先向猶太人，然後向希臘人，最後向全以色列。[12] 此說把重點放在第十七節上半的「神的義」這觀念上。[13] 但是以一章十七節上半爲本書主題這見解，沒有顧及書中的一個重點：神的救恩是爲外邦人和猶太人的，並無分別（參 16 節）。（八）真正道出主題的是第十六節下半，[14] 而十七節上半的陳述及下半的引句，是支持這個主題的主要理由及聖經根據。[15] 按這種理解，羅馬書的主題就是：福音是神向信的人——先是向猶太人，也是向外邦人——施行拯救的能力。[16]

---

[10] D. G. Miller, *ISBE* 4.225*b*-26*a*.

[11] Jewett, 'Romans 1:1-17' 609.

[12] Jervell, 'Jerusalem' 59.

[13] 認爲一17a 是本書主題的釋經者還包括：Dodd 37; Luz, 'Röm 1-8' 166; Michel 56.

[14] 支持這見解的一項有力理由，就是保羅在信上一開首便提到福音，並且用了一些篇幅來形容（一1～4）。事實上，Achtemeier（'Romans' 528）認爲本書的主題就是一2～4 所扼要提出的、神所計畫的整個救恩過程；他又認爲十一32 證實了這個看法。但是一2～4 並無提及神的救恩計畫是普世性的（一5 則暗示此點），而且一2～4 是對福音的描寫，因此仍是以一16b（一16～17）爲主題較爲可取。

[15] Cf. Dunn 1.37-38, 46; Conzelmann, *Theology* 218-19; Boers 80. *Pace* Wire, 'Romans' 212.

[16] Boers 80 首先從一18～十五12 的內容看出全書一致的主題：猶太人與外邦人的得救，以及他們之間的關係（十五8～9a 可視爲主題的撮要），然後從這個觀點看出一16 是全書的主題。此作者（90）又認爲，救恩是「藉信」而得是個重要的「次題目」（'sub-theme'）。可是在一16，「一切相信的」是在前，解釋此詞的「先是猶太人，後是希臘人」是在後，而且信心與得救（稱義）的關係在信上屢次受到強調；因此不宜把「藉信」的地位貶爲「次題目」。把猶太人與外邦人的關係視爲主題的一部分倒可以說得過去，因爲「先對猶太人，也對希臘人」（原文直譯）這講法提示了二者之間的雙重關係：都是因信得救（平等），卻在救恩歷史上有先後之分（不平等）。

乙　羅馬書的結構

一些釋經者從古典修辭學的角度分析羅馬書的結構，認爲本書可分爲四或五部分：

四分法		五分法	
一1~15	**引言**	**一1~12**	**引言**
		一13~15	**講述**（保羅計畫訪問羅馬的背景）
一16~17	**過渡**（**引言與確證**之間的橋樑）	**一16~17**	**陳述**（主題）
一18~十五13	**確證**（分二大段）	**一18~十五13**	**論證**（分四大段）
一18~十一36	**論證**（書信或其論證的主要部分）	一18~四25	**確證**
		五1~八39	**闡述**
		九1~十一36	**比較**
十二1~十五13	**勸勉**	十二1~十五13	**勸勉**
十五14~十六23	**總結**[1]	**十五14~十六27**	**總結**[2]

---

1 此四分法詳見 Wuellner, 'Romans' 133-41. 以上各中譯名詞的原文依次爲：「引言」= *exordium*, beginning (esp. of a speech);「過渡」= *transitus*, transition;「確證」= *confirmatio*, confirmation;「論證」= *probatio*, proof（括號內的「論證」= 'argument'）；「勸勉」= paraenesis;「總結」= *peroratio*, peroration (conclusion of a speech).

2 此五分法詳見 Jewett, 'Argument of Romans' 267-72 (summary in 'Romans 1:1-17' 599-600). 以上各中譯名詞的原文（與上註有別者）依次爲：「講述」= *narratio*, narration;「陳述」= *propositio*, the subject of a discourse;「闡述」= *exornatio*, adorning (elaboration);「比較」= *comparatio*, comparison;「勸勉」= *exhortatio*, exhortation.

上述的四分法和五分法其實是大同小異，只是五分法將四分法的引言部分分爲二小段（而四分法則以十六23 爲書信的末節）。五分法又將其論證部分分爲四大段，此四大段與歐納對同一部分的劃分法完全相同（即：一16～四25、第五至八章、第九至十一章、十二1～十五13），[3] 以致鄧扶理認爲，朱維特與歐納二者的文章在重要的方面互相補充，使人覺得從修辭學的角度研究羅馬書，可望在將來取得更大的一致。[4] 另一位釋經者則聲言，從修辭學的角度來看，一章十八節至十一章三十六節這一整部分必須視爲離題的話，儘管這部分有其目的，就是闡釋福音。[5] 無論如何，鑑於上文已對把羅馬書歸類爲修辭學的某一類型這做法提出反對理由（見本導論上一節），[6] 較穩妥的著手法是以羅馬書爲信函，而從這個角度分析它的結構。

保羅書信的基本結構包括四部分，[7] 就羅馬書而論，此四部分分別是：開首的話（羅一1～7）、感恩與祈求（一8～15）、信的本體（一16～十五13），以及結束的話（十五33～十六27）。在本體與結束的話之間是另一部分，稱爲「使徒的光臨」（十五14～32）。這樣，全書可分爲五部分。釋經者大多同意，第三部分（信的本體）可再分爲三大段（一16～八39，第九至十一章，十二1～十五13），其中的第一大段又可再分爲二（以五1 爲第二段落的開始）。較詳細的結構分析見各卷目錄之下的大綱，並參考有關部分之註釋引言的討論。[8]

---

[3] Aune, 'Romans' 290-95.

[4] Donfried, 'Romans Debate since 1977' lxi.

[5] Wire, 'Romans' 214.

[6] Cf. Penna, 'Romans' 192: 'we have too weak a basis from which to attribute to Paul the scheme appropriate to the rhetorical schools.'

[7] Cf. P. T. O'Brien, *DPL* 551*a*-52*b*.

[8] 例如：（1）以一16（而非一18）爲書信本體之開始的理由，見一16～17 註釋引言。（2）關

玖　保羅新釋的評估

二十年前，新約學者森達士以其《保羅與巴勒斯坦之猶太教》一書[1] 爲保羅研究豎立了新的里程碑：此書在保羅研究的領域上引進了「哥白尼式的革命」、「範例的轉移」，[2] 促成了現代學者所謂的「對保羅的新看法」。[3] 本節的目的是要簡介「保羅新釋」的主要元素，並對這至少在英語世界中被許多學者接受的「新釋」，作出評估，提出質疑。

甲　簡介

（一）就如哥白尼（1473～1543）反對昔時（由二世紀天文學家托勒密所倡）以地球爲宇宙中心的天動說（太陽、月球和行星繞地球轉動），力主行星（包括地球）是繞著太陽運轉之理論，[1] 照樣，森達士根據他的研究結果指出，一世紀的猶太教並不是（如先

於一16～八39 這一大段，本註釋採納四25／五1，而不是五11／五12 或五21／六1這些分法，理由見第五至八章註釋引言。（3）本註釋又將「使徒的光臨」（十五14～32）視爲分開的一部分，而不是把它納入信的本體之內（如在 Doty, *Letters* 43），或把它歸入信的結束部分（如在 Cranfield 1.29），理由見十五14～32 註釋引言。

1 Sanders, *Judaism*. 此書的部分撮要可見於：Westerholm, *Law* 46-50; Bandstra, 'Paul' 252-53; Donaldson, 'Zealot' 666-67. 此書的跟進之作是 Sanders, *Law*.

2 'A Copernican revolution in Pauline studies' (Hagner, 'Issues' 111); a 'paradigm shift' (S. J. Hafemann, *DPL* 671*b*).

3 'The New Perspective on Paul'（= Dunn, 'Perspective' 一文的題目）。Cf. S. J. Hafemann, *DPL* 672-73 (§ 3.2). 以下爲了方便引述，改（簡）稱爲「保羅新釋」。J. D. G. Dunn（*DPL* 842*b*）指出，森達士在保羅研究的領域上劃時代的貢獻，使羅馬書的註釋可根據其有否嚴肅地考慮「保羅新釋」（即或是不表同意）而分爲「前森達士時代」和「後森達士時代」之作。

1 這兩個相對的行星運動體系，依次稱爲「托勒密體系」（the Ptolemaic system）和「哥白尼體系」（the Copernican system）；參王同億主編譯：《辭海》（北京 1987）2.4229*c*, 1.1139*a-b*

前的學者普遍接納的看法）藉行爲賺取神的悅納的宗教；[2]相反的，森達士稱保羅所認識的猶太教爲「約之律法主義」，其「樣式」或「結構」是這樣的：

> （1）神揀選了以色列並（2）賜下了律法。律法同時意味著（3）神應許維持〔祂對以色列的〕揀選，及（4）〔以色列人〕必須順從。（5）神獎賞順從，懲罰過犯。（6）律法備有補贖之法，贖罪的結果就是（7）約的關係得以維持或重新建立。（8）所有藉著順從、贖罪和神的憐憫而被維持在約內的人，都是屬於將會得救的那個群體。對首末兩點的一個重要解釋是：〔蒙神〕揀選和至終來說得救都被認為是靠賴神的憐憫而非人的成就。[3]

「簡言之，約之律法主義是這樣的一種看法：一個人在神計畫中的地位是建立在約的基礎上；約所要求於人的正當回應就是順從它的誡命，同時它爲人的過犯預備了補贖之法。」[4] 按此看法，「得救是憑恩典，但審判是按行爲；行爲是繼續留在〔約或立約群體之〕『內』的條件，但行爲並不賺取救恩」。[5]

---

[2] Sanders, *Judaism* 550, 146 ('Rabbinic soteriology does not consist of balancing merits against demerits').

[3] Sanders, *Judaism* 422 (cf. 236).（方括號內的話是筆者補充的解釋；下同。）「約之律法主義」原文爲 'covenantal nomism'.「補贖」原文爲 'atonement'；參下面「『挽回祭』（三25）的意思」之下的註 2 對不同字詞之譯法的解釋。Longenecker 34 接納森達士對早期猶太教的描述，但爲要配合他自己的研究計畫，他把森氏的 'covenantal nomism' 改稱爲 'ethnocentric covenantalism'（「人種中心的立約主義」；關於「人種中心主義」，參導論第陸節丙部註26）：名詞「立約主義」強調了約在早期猶太教的中心地位，形容詞「人種中心的」則凸顯了猶太教之立約主義是以猶太民族爲中心的性質。

[4] Sanders, *Judaism* 75.

[5] 同上 543。Cf. 180: 'The intention and effort to be obedient constitute the *condition for remaining in the covenant*, but they do not *earn* it'; 236: 'God gave commandments in connection with the election and . . . obedience to them, or atonement and repentance for transgression, was expected as the condition for remaining in the covenant community'; 544:

（二）「保羅新釋」的另一重要信條，就是保羅對律法（因而對猶太教）**本身**並無爭論的理由。雖然森達士之研究的一項主要結論是，保羅的「宗教模式」不能像一世紀的猶太教那樣被描寫爲「約之律法主義」，但森氏認爲，在恩典與行爲之關係這問題上，保羅完全同意巴勒斯坦猶太教的看法：審判是根據行爲（神的公義要求祂懲罰過犯、獎賞順從），但得救是憑恩典；正當的行爲是繼續留在立約群體之內的條件，卻不是賺取救恩之法。[6] 保羅之所以對律法和遵行律法提出批判，是由於他那完全排他性的救恩觀：「既然救恩只是藉著基督而得，遵循**任何**其他的途徑便都是錯的。……律法是好的，甚至**遵**行律法也是好的，但救恩是只有藉著基督才可得到；因此，律法所代表的整個制度對救恩並無價值」；「簡言之，**保羅認爲猶太教就是錯在這裏：它不是基督教**。」[7] 換一個講法，從律法而來的義不再有任何價值，因爲基督的來臨引進了一個不同的紀元和真正的義（即是神的義或從神而來的義）：「是救恩歷史這個具體事實，使另外那種義成爲錯的。」[8]

'righteousness in Judaism is a term which implies the *maintenance of status* among the group of the elect; . . . commitment to the covenant puts one "in", while obedience (righteousness) subsequently keeps one in.' Cooper（'Paul'）指出，森達士所描寫的「約之律法主義」的結構與 M. G. Kline 所描寫的摩西之約的結構完全相同（125-26，主要的分別見 127）；亦與後中世紀之唯名主義（nominalism: cf. D. C. Davis, *NDT* 471-72）十分相似（Silva ['Synthesis' 350 n.21] 同意此點）：二者都是把**至終**得救建基於不完全的順從，在神向人施恩的立約關係裏，這不完全的順從就是求神憐憫的根據（127-29）。

6 Sanders, *Judaism* 515-18 (esp. 517, 518), 543.

7 同上 550-52（引句出自 550、552）。參 497：「是外邦人的問題，以及保羅救恩論的排他性，把律法從寶座上拉了下來。」

8 Sanders, *Law* 140, 引於 O'Brien, 'Justification' 88. 關於保羅爲甚麼認爲外邦基督徒不應遵守猶太律法的問題，Callan（'Paul' 133）表示他基本上接受森達士這種「回顧式」（'retrospective'）的解釋；但他同時認爲此解釋可與另外三種解釋合併起來—— 'the qualitative, quantitative, and sociological interpretations'. 唯一不能被納入這種合併中的是 'the restrictive interpretation'. 詳參（依次）該文 127-28、129、131-32、132-34。

（三）「保羅新釋」另一個重要的論點是：馬丁路德和基督教傳統視爲保羅神學中心的因信稱義之理，在保羅的神學思想中其實只佔次要的地位。自十九世紀中葉以還，一連串的學者便質疑因信稱義這個教義是否真如中世紀的改教者所說的那麼重要，[9] 其中史懷哲的理論可能至爲詳盡，其影響力亦至爲深遠。按史氏的分析，保羅神學中其實有三個不同的救贖教義：（1）**末世性**的救贖論是對耶穌的死與復活一種「外在的解釋」；這種解釋由另一種、「內在」的解釋所取代：（2）與基督同死同復活這**神秘主義式**的救贖論，才是保羅思想的中心；至於（3）因信稱義這**法庭式**的教義，則只是「在主要火山口的外緣之內形成的附屬火山口」——那個主要火山口就是「藉著在基督裏而得救贖」這神祕主義式的教義——這法庭式的教義本身是不完整和不能單獨存在的。[10]

「保羅新釋」使這種理論獲得新的活力。森達士以三段論法推理如下：保羅神學的中心不能放在個人身上（大前提）；「因信稱義」這特別的說法的確主要是關乎個人的（小前提）；因此，我們必須放棄把「因信稱義」這口號視爲了解保羅思想的線索（結論）。森氏認爲史懷哲用以反對因信稱義是保羅思想中心的理由，累積起來具說服力，而且從沒有被人駁倒；森氏像史氏一樣聲言，若把因信稱義視爲保羅福音的主題，就是沒有擊中保羅神學的核心。[11] 在森氏看來，保羅救贖論的中心是「分享」這主題：分享基督的死（以致獲得「新生命和開始的變化，這開始的變化引致復活和最後的變化」）、分享基督的身體，和分享聖靈。[12] 至於因信稱

---

9 此點詳參 Fung, 'Status' 4-7.

10 Schweitzer, *Mysticism* 25, 74, 224-25, 226.（「因信稱義」原文作 'righteousness by faith'；「不能單獨存在」原文作 'unfitted to stand alone'.）Cf. Fung, 'Status' 5*b*-6*a*; Howell, 'Center' 58-60.

11 Sanders, *Judaism* 438-40, especially 438 (cf. 434), 440.（「因信稱義」原文作 'righteousness by faith'.）

12 同上 514（引句出處）、502-4、452-63（尤其是 453、456）。（「分享」原文作

義這種法庭式的表達方式，森氏認爲（1）因信稱義不是只有一個意思的教義：保羅對詞彙並不十分講究，因信稱義在不同的文理中有不同的定義；（2）因信稱義的主要功用是負面的，就是用作反對「以遵守律法爲得救的足夠或必備條件」的理由。[13] 森氏不止一次聲言，保羅不覺得自己的思想有任何分叉現象：基督之死是爲要使人獲得宣告無罪，並使人得以分享基督對罪的權勢之死；保羅並不視此二者爲兩件不同的事，而是一件事。[14] 不過，雖然保羅自己沒有作出這種區分，但是一經把二者區別，就可見「分享式」的想法比法庭式的想法使人更接近保羅思想的中心。森氏相信保羅的思想是連貫一致的，只不過保羅沒有**有系統地**解釋。舉例說，獲得宣告無罪和對罪的權勢死去二者間的準確關係，就保羅看來並不是個需要解決的問題。這結論符合森氏對保羅的描寫：保羅是個**思想一致**的神學家，卻不是個**系統**神學家。[15]

（四）支持「保羅新釋」的釋經者十分倚重新約學者司騰戴在 1963 年發表的「使徒保羅與西方之內省良心」一文。[16] 司氏認爲，保羅在西方基督教史上被珍視爲內省良心的英雄，乃是由於釋經者根據路德與自己良心交戰的經歷來解釋保羅對罪的知覺。其實保羅的良心十分「健壯」：作爲法利賽人，保羅自覺在律法上的義是「無可指摘」的（腓三6）；作爲基督徒的保羅，就更沒有良心受罪咎所壓的表現，反而「我在神面前，行事爲人都是憑著良心，直到

'participation'.）作者稱保羅宗教思想的模式爲「分享式的末世觀」（'participationist eschatology', 552）。

13 同上 490-95（尤其是 492）、505-6。

14 同上 507；參 501、508、519-20。

15 同上 502、520、433。同樣，Boers（'Context' 429, 431, 435, 449 n.30）強調因信稱義這教義並非保羅思想中基本及永久的一部分，而是（如 Wrede [cf. Fung, 'Status' 4*a*] 所說的）一種戰鬥性的教義，是由於保羅要處理加拉太人欲以受割禮爲得救途徑這問題而起的（'contingent' 一字用了四次）。參三21-26 註釋引言註 3。

16 Stendahl, 'Conscience' (reprinted in *Paul* 78-96).

今日」（徒二十三1，參二十四16）這種氣氛彌漫著他全部的書信。[17] 司氏又認爲，史懷哲把有限用途歸與因信稱義這教義，此做法「肯定是正確的」。按司氏的理解，保羅是因爲苦思外邦人在教會及神計畫中的地位這問題，而達到在律法以外、因信稱義的解釋；此教義明確而有限的目的，是要維護外邦信徒承受神對以色列諸應許的權利。對司氏來說，保羅神學的中心不是個人式的因信稱義，而是特別在羅馬書第九至十一章所描寫的救恩歷史。[18]「他的問題不是，我怎樣可以得救？而是，外邦人怎樣可以被納入以色列的彌賽亞群體之內？」[19] 由此看來，宗教改革者是錯誤地用了類推法來解釋保羅，就是將保羅有關信心與行爲、律法與福音、猶太人與外邦人的陳述，放在後中世紀之虔敬模式的骨架內來詮釋；許多個世紀以來，保羅詮釋的主流都與當初塑造保羅的思想最基本的問題和關注之一——猶太人與外邦人的關係——脫了節。[20] 簡言之，長期以來釋經者從西方基督徒的角度，戴著路德和改教時期的眼鏡來看保羅的神學，就把它曲解了：[21] 原本是關乎外邦人在神對世界的計畫中之地位的解釋，變成了有關個人得救之教導的中心。自從司騰戴和森達士發表了他們的看法，傳統對保羅思想中心的理解便愈來愈受到質疑。[22]

---

[17] Stendahl, *Paul* 78, 79, 80, 82, 90.

[18] Stendahl, *Paul* 84-85 with n.10 (= 'Conscience' 204 with n.10), 2, 3.（「因信稱義」原文作 'justification by faith'. 參上面註 10、11。）

[19] Dunn, *Jesus* 130-31（描寫司騰戴的論點）。Cf. Walters 68: 保羅在羅一～四的目標不是解釋因信稱義，而是消除猶太人與外邦人之間的區別。

[20] 依次見：Stendahl, *Paul* 85-86, 1.

[21] Cf. Hagner, 'Issues' 113-14 (§3.1, 3.3). Barclay（'Paul' 11*a*）對森達士和司騰戴的立場表示同意：保羅所關注的是一世紀的神學爭議（外邦基督徒是否要像猶太人那樣遵守律法），多過是十六世紀的神學問題（個人是否單藉信得救，抑或是藉信心與行爲的合作而得救）。Reid（'Romans 1:1－5:21' 255-56）聲言，未來任何對保羅的研究，必須將保羅從路德「因信稱義」的釋經原理像拘束衣一般的束縛挽救出來。

[22] S. J. Hafemann, *DPL* 675*a-b*.

「保羅新釋」最得力的支持者是英國德倫大學的新約教授鄧雅各，他的羅馬書註釋和加拉太書註釋都是屬「後森達士時代」、根據「保羅新釋」的立場寫成的。[23] 鄧氏認為，「馬丁路德有關因信稱義的偉大發現……同時牽涉對保羅自己的見證以及對他在其中長大的猶太教有一種略為歪曲的理解」；[24] 而基督教的釋經已有太長的時間容讓一種典型路德式的、對因信稱義的強調，把一個釋經骨架強加在羅馬書的經文之上。[25] 其實因信稱義這基督教教義開始時是保羅的抗議，他不是以個別罪人的身分反對猶太律法主義，而是代表著外邦人反對猶太排外主義；因信稱義不能被縮減至僅為個人得救的經歷，因信稱義乃是保羅對神已把救恩局限於某一民族這觀念的基本異議。[26]

（五）與上述各點有密切關係的另一點是：因信稱義必須被視為一種戰鬥性的教義，所針對的不是路德所說的「律法主義」或人的行為，而是猶太人的「國族之義」或國族之傲慢。[27] 保羅所評擊的、猶太人的「誇口」不是指他們誇耀自己的行為，而是指他們誇耀他們的地位比外邦人優勝，因為他們蒙神揀選、與神有特別的關係，獲賜律法作為神恩寵的記號，又有割禮表明他們屬神的身分。[28] 按這理解，保羅所反對的「律法的行為」不是指律法所要求的、猶太人企圖藉著遵行之而得救的那些行為，而是指表明猶太人是屬

---

[23] Dunn; Dunn, *Galatians*. 參本節引言註 3。

[24] Dunn, *Justice* 16（此二方面的解釋見 13-14、14-16）。Cf. Dunn 1.lx.

[25] Dunn 1.lxv. 照樣 Wright 聲稱，傳統的保羅詮釋用了路德之爭論所用的、現在因久用而變得稀薄和疲累、根本就是年代不合的表達方式來理解保羅（'Paul' 87）；這種詮釋出產了一個假保羅，因它出產了一種假的猶太教給保羅去反對（78）。

[26] Dunn, *Justice* 17-29 (here 25, 28).

[27] Wright, 'Paul' 71.

[28] 參三27a 註釋註 5 所屬正文。

於立約群體的身分標記，特別是受割禮、遵守食物的條例，和守安息日這三樣。此解釋尤爲鄧雅各不遺餘力地維護。[29]

乙 評估

對「保羅新釋」作出全面評估的有衛斯桐所著《以色列之律法與教會的信仰》一書。[1] 以下僅就甲部所述的五點，依次作出評估，提出質疑。

（一）「保羅新釋」裏面的這個主要論點（猶太教不是靠行爲得救的宗教）其實並非森達士的全新創見，在本世紀的早期甚或十九世紀末葉已有學者主張這個看法；[2] 不過釋經者認爲，森達士的專書之所以產生如斯重大的影響，可能是因這書是在希特勒對猶太人進行大屠殺之後，以長篇幅和強烈措詞表達這個立場的第一本書，或認爲森達士改變了保羅研究的路線，是因他成功地逼使學者從根

---

[29] E.g., Dunn, 'Perspective' 107-11 (= *Jesus* 191-94; see also 210); 'Works' 527-32, 538 (cf. *Jesus* 215-41); 'Yet Once More'; 及其羅馬書註釋和加拉太書註釋論及「律法的行爲」的那些部分。Cf. Hagner, 'Issues' 115-16 (§3.5); nn.27-28 列出如此理解「律法的行爲」的另一些釋經者。

除了上述五點外，Hagner 還提及「保羅新釋」的另兩個元素：（1）保羅不是從猶太教改信基督教，而是蒙召將福音傳給外邦人（'Issues' 114, §3.2; cf. 123, §5.2）；（2）舊約的「約之律法主義」是神爲以色列預備的救恩之道，脫離律法的福音則是神爲外邦人預備的救恩之法（116, §3.6; cf. 128, §5.6）。此作者指出，第一點也不是全新的見解，第二點並不是「保羅新釋」所有支持者都接納的結論。關於後者此所謂「二約救恩」的理論，參十一26註釋關於「以色列全家」是否不必相信基督而可得救的討論。關於第一個問題，亦參 J. M. Everts（*DPL* 156-63）的討論。

S. J. Hafemann（*DPL* 673*b*）指出，支持「保羅新釋」的學者之間常在釋經上意見不合，他們的共通點只在於（1）他們認爲一世紀猶太教的性質不是律法主義的，以及（2）他們因而拒絕以傳統的、改教時期對律法／福音對立的理解，作爲了解保羅對律法之看法以及他的敵對者之神學的鑰匙。在甲部所述的五點中，大致上說前兩點屬這裏的（1），後三點屬這裏的（2）。

[1] Westerholm, *Law*. 此書的分題爲《保羅及其近代之詮釋者》。

[2] Cf. Hagner, 'Issues' 111-12.

本再思保羅在其教會內所面對之敵對勢力的性質，以及他對此敵對勢力之批判的性質和內涵。[3] 按衛斯桐的分析，森達士的結論（合併甲部第一、二兩點）似乎只留給我們三個選擇：（1）傳統（路德）的看法是對的，保羅的基督教確是以其因信稱義、非因遵行律法的教義而與拉比思想區別開來；而森達士——他認爲學者聲言保羅所反對的是律法主義和靠行爲稱義，這聲言同時誤解了猶太教和保羅二者——其實是誤解了猶太教（和保羅）。（2）森達士對猶太教的描述是正確的，傳統認爲保羅所反對的是靠行爲稱義的宗教這看法也是對的，是保羅自己（不管是甚麼原因）對猶太教的報導失實。[4]（3）傳統的看法在這兩方面（關於猶太教、關於保羅反對的對象）都是錯的，保羅對猶太教的反對並不是在於他反對「行爲」。[5] 在這裏我們要提出的關鍵性問題是：森達士對一世紀猶太教的描寫是否夠全面和夠正確？從下文引述好些學者的意見看來，這問題的答案似乎應是否定的。

（1）森達士談及一世紀猶太教（單數）的宗教模式（單數），但其實一世紀的猶太教並沒有一個統一的宗教模式。神和祂的選民立約，這一點是無疑問的；但是與神立約的關係對約民實際生活的含義卻可有多種解釋，由此而生出多種猶太教，它們之間的特色不是一致，而是歧異。[6] 在拉比文獻中，不但沒有系統式的思

---

3 依次見：Hagner, 'Issues' 112; S. J. Hafemann, *DPL* 673*a*. Caird（Review 539）指出，G. F. Moore 攻擊路德宗學者對猶太教的看法，和他提出另一看法，是在不同的著作中；森達士則有效地把二者合併起來。

4 Räisänen（*Law* 188）就是認爲保羅的確給了他的讀者一幅關於猶太教的扭曲的圖畫（救恩是靠行爲，律法在猶太教的角色有如基督在保羅主義〔Paulinism〕中的角色）。參下面註 12。

5 Westerholm, *Law* 51.

6 Longenecker 32-33 ('what characterized the Judaisms of this time was not uniformity, but diversity', 32). 按此作者的報導，森達士在其 1980 年的一篇文章中承認，他 1977 年的專書有這樣的趨勢，就是凸顯了早期猶太教的一個共通點而犧牲了其中的歧異之處；又在其

想，更有互相衝突的意見（並以此爲樂！）。[7] 雖然森達士認爲他所用的猶太文獻有足夠的代表性，可以由此推論保羅時代的猶太教是怎樣的，但森氏並沒有明確地以描寫主前 70 年的猶太教爲他的目標，[8] 因此他沒有把約瑟夫或福音書和使徒行傳放在考慮之列，因而略過了其中可見的加強之順從的標記。這就是說，表明一世紀猶太教傾向於嚴厲之順從的標記，其實是多過可從森氏書中看得見的。[9] 事實上，在評估一世紀猶太教的時候，應包括福音書和保羅書信的證據在內。福音書中有人問耶穌「我該作甚麼事才可以承受永生」（路十八18；同太十九16；可十17）；早期教會中有猶太基督徒要外邦信徒受割禮（徒十五1、5）；保羅書信中亦反映這種現象（加六12～13）；這些證據都顯示，有一些人所信奉的猶太教，要求人遵守律法，行出律法所要求的行爲來。[10] 福音書又顯示，法利賽人對口傳律法（父老的遺傳）的熱心使他們當中一些人用計挫敗（按可七8～9 所提示的意思）神話語的要求，而這樣把神的標準降低，正是救恩意義上的律法主義的根本：我們使人越容易顯出自己是義的，我們就越容易以爲自己不是極度需要神的恩典。[11]

1985 年的另一篇文章中，森達士在討論早期猶太教之性質時，沒有一次提到「約之律法主義」。

7 Hagner, 'Issues' 117.

8 Cf. Sanders, *Judaism* 426. Hagner（同上註）提到一個惡名昭彰的難題：拉比文獻中有甚麼是可以追溯到一世紀或可視爲反映一世紀情況的。

9 Horbury, 'Paul' 117*a-b*. Hagner（'Issues' 117）認爲：舊約的宗教，即是古以色列的宗教，確是一個論恩典而不是論基於行爲之義的宗教；不過，在被擄後的時期，由文士以斯拉開始，猶太人對於律法的信奉達到了新的強度，這種新發展就是猶太教的開始，而在這種新發展內，律法取得中心位置是不足爲奇的。當然，猶太教與舊約一脈相承，猶太教對律法加劇的著重不一定排除恩典，但是對律法的強調使恩典蒙上陰影卻是很可能的。Schreiner（*Law* 93 n.2）認爲，舊約的教訓並不含律法主義，但是保羅時代的猶太人已把律法扭曲，把它作律法主義式的用途。

10 Barrett, *Paul* 80.

11 Silva, 'Synthesis' 349.

（2）在森達士所引用的猶太文獻中，森氏自己也承認，以斯拉肆書完全放棄了約在救恩上的功能，而要求絕對的順從才可以得救，這種完全的順從只有極少數人可以做到；可是森氏認爲該書「不是猶太教特別好的代表」。[12] 但即使該書真是早期猶太教普遍現象的例外，該書（以及保羅的書信）仍然構成早期猶太教之歧異現象的證據，[13] 是我們不應忽視或輕輕掠過的。[14] 事實上，除了以斯拉肆書外，米示拿（猶太人關於律法的傳統教訓集）及他勒目（猶太教的法典）中各有一段拉比的言論，都反映了神的公平要求律法上的完全這個立場；這些言論表明，認爲一世紀的拉比救恩觀是基於遵行律法而得的義，此傳統看法並不（如森氏所指）純是學者錯誤的結論。[15] 僞經所羅門詩篇排他性的救恩觀，不言而喻地將拯救的價值賦予「敬虔者」的行爲；「憐憫」的理念受到限制，這理念並不包括在不敬虔當前顯出憐憫，而只是指由於敬虔而得蒙憐憫。

---

[12] 依次見：Sanders, *Judaism* 421-22 (cf. 409-18), 427. Räisänen（*Law* 180-81）卻質疑森達士對以斯拉肆書的解釋：若森氏的解釋是不對的，則無一例外地在現存的拉比文獻中所見的猶太教都是「約之律法主義」。參上面註4。但森氏對以斯拉肆書的解釋是對的；Longenecker 40-157 對該書的詳細研究使作者達到同樣的解釋：約並無救贖功能（98）；義人是那些採取主動竭力遵守律法而臻完全地步，因而積存起使他們配得救恩之行爲寶藏的少數人（95-97）；這少數人構成得救的「餘民」（115-17, 124）。這是一種「徹底的個人主義及律法主義」（'radical individualism and legalism', 132），或稱「個人主義式的律法主義」（'individualistic legalism', 98, 117），它擊中傳統的猶太「立約主義」（'covenantalism'），即是「人種中心的立約主義」（'ethnocentric covenantalism', 128; 參甲部註3）的要害（121），推翻了從約的角度看神的行事這種理解（137, 152-53）。

[13] Longenecker 278, 280.

[14] Horbury（'Paul' 116*b*-17*a*）質疑森達士有否公允地處理猶太教中偏向道德絕對主義及禁慾主義的趨勢（'tendencies in Judaism towards moral absolutism and asceticism'）。J. M. Scott (*DPL* 797*b*）認爲森氏幾乎沒有留意到巴勒斯坦的猶太教在「約之律法主義」之外的另一種傳統主流（後者強調神對罪的懲罰）。Snodgrass（'Romans 2' 277）批評森氏在描寫猶太教的時候只容納與他的論點相符的那些陳述。

[15] Cf. Quarles, 'Soteriology', esp. 191-92, 194-95. 有關的兩段是 *m. Aboth* 3.16-17 和 *b. Sanh.* 81a.

因此，一世紀猶太教對「憐憫」的著重，不必排除順從是得救的必具條件這概念。[16]

不但如此，森氏似乎沒有足夠考慮到兩約之間的猶太教裏面、拉比思想的趨勢：除了部分的死海古卷外，律法主義（功德神學隨之）愈來愈強；[17] 我們若考慮到有關之猶太文獻的重點，便不難獲得這樣的印象：巴勒斯坦的猶太教是以因行爲稱義爲其中心的。[18] 簡單的事實乃是，在森達士大規模地檢視的猶太文獻裏，耶穌比喻中的稅吏所表達的感情（路十八13：「神啊，開恩可憐我這個罪人！」），以及先知以賽亞的承認（賽二十六12：「我們所作的事，都是你給我們成就的」），都不是重複出現的主題。[19]

森達氏又在檢視猶太文獻的過程中，不時認爲一段文字必須給放在約的骨架中來解釋，或認爲一段文字是屬講道性質而非神學性的，因而拒絕從律法主義的角度解釋之。可是，約的骨架是否如森氏所言那麼彌漫猶太文獻，講道資料又可否與神學完全分割，都是值得置疑的。[20] 蕭華批評森達士大致上全神貫注於所謂的中世紀功德制度（罪與善行被放在神的天秤上衡量），對一些較微妙的、屬於律法主義根源的觀念則感覺遲鈍：森氏對傳道經三章三節（思高德訓篇三4：「孝敬父親的人，必能補贖罪過」）和三章三十節（思高三34：「施捨可以補贖罪過」）的神學含義視而不見。這兩節認爲好行爲有補贖罪過的功效，因此一個人可以對自己的得救作出貢獻，而這正是律法主義的根本。[21]

---

16 Seifrid, *Justification* 132-33.

17 Cf. Carson, *Sovereignty* 94, 120; cf. 68-69, 91, 106, 202.

18 Gundry, 'Grace' 5-7. Cf. Hagner, 'Issues' 117 with n.36.

19 Silva, 'Synthesis' 349.

20 Moo I 217. Cf. Snodgrass, 'Romans 2' 77: 'Why is the covenant mentioned infrequently?' 森氏承認「約，尤其是在神的一方，是被假定多過被直接討論」（Sanders, *Judaism* 236）。

21 Silva, 'Synthesis' 348-49 (with reference to Sanders, *Judaism* 338); 'Pharisees' 405 n.11. Cf.

（3）即使在森達士所描寫的「約之律法主義」中，行爲（遵行律法）在救恩一事上仍然有舉足輕重的角色。理論上，神的約和神的憐憫拱蓋救恩的整個進程，但既然行爲是繼續留在約的群體內的條件，而被排拒於此群體之外等於失去救恩，那麼實際上，即是從一個走在由被召至得救之路上的人的角度來看，行爲確是得救的途徑。[22] 這是一種含蓄的律法主義；[23] 也是一種神人合作論，在其中行爲被提升到與信心並列的地位，行爲在得救的事上扮演顯著的、必須的和起作用的角色。[24]

（4）巴列特指出，如果保羅是在森達士所描寫的「約之律法主義」中長大的，這種律法主義又是保羅當代的猶太人和猶太主義的基督徒所持對律法的看法，我們便難以明白，爲甚麼保羅與猶太人及猶太主義的基督徒之爭是如此激烈——連保羅的性命也受到威脅（林後十一26「假弟兄的危險」是一連串的危險〔其中有幾項是死亡的危險〕之例子的高潮），而保羅亦以苦澀嚴酷的言詞回應（加五12：「我恨不得那些擾亂你們的人把自己閹割了！」）。[25]

（二）森達士聲言，對恩典與行爲之關係這問題，保羅與巴勒斯坦猶太教的看法一致；新約學者甘德里已對這錯誤的聲言提出有效的反駁。甘氏指出，我們若考慮到兩者的重點，便會得到這樣的

Schreiner, *Law* 94: 'Legalism is present when one believes that good works play a part in meriting or earning salvation.'

22 Byrne, *Sons* 230, as cited in Davies 146. Hagner（'Issues' 118）的講法則較爲溫和：即使我們接受森達士的看法，認爲猶太文獻對行爲的強調是關乎留在約內而不是關乎進入約的關係，我們可能仍是遇到了一種傾注全力於律法的現象，而這種傾注全力於律法的性質本身是使人沒有安全感的，因而預備了肥沃的土地，律法主義的趨勢可在其中獲得滋養。

23 Moule, 'Jesus' 48-49.

24 Moo I 216-17; Stott 104. Cf. Gundry, 'Grace' 35-36. Schreiner（*Law* 114-21）根據森達士從猶太文獻所提供的證據，辯證保羅是在反對律法主義。

25 Barrett, *Paul* 79-80. Cf. Sloan, 'Paul' 44. 與加五12 類似的是腓三2：「應當防備犬類……作惡的……妄自行割的。」

印象：巴勒斯坦的猶太教是以基於律法之義爲中心，保羅神學則是以恩典爲中心的。[26] 鑑於森氏在其書中多次引述猶太文獻論到以好行爲贖罪的陳述，我們可以這樣說而不言過其實：在保羅所描寫的猶太教裏，好行爲構成一種義，沒有這種義，就至少不能使神赦罪的恩典活動起來，產生功效。保羅不接受這種神人合作論；對他來說，救恩完全是憑恩藉信（參：弗二8～10）。[27] 森氏引自巴勒斯坦猶太文獻的證據無可抗拒地顯示，好行爲是「留在裏面」的記號及條件；但對保羅來說，好行爲只是「留在裏面」的記號（這個記號當然重要），信心則是「進入」及「留在裏面」必須和足夠的條件。[28] 這樣，「進入」和「留在裏面」對保羅來說都是藉信而不是靠行爲，行爲的角色只是提供證據；森氏認爲保羅的宗教所顯示的模式（像猶太教一樣）是憑恩典「進入」、藉遵行律法「留在裏面」，乃是把一塊無縫的布剪爲兩半。[29]

事實上，甘氏從森氏給他的一封私人信函，以及森氏的《保羅、律法及猶太人民》一書，留意到森氏原先在《保羅與巴勒斯坦之猶太教》一書的立場已有了基本的改變：森氏先前認爲，在保羅的神學和巴勒斯坦的猶太教（以下簡稱猶太教）中，「進入」完全是靠賴神揀選的恩典；現在他認爲，在猶太教以及在基督教的猶太主義分子當中，受割禮是「進入」的條件，沒受割禮的，根本不能

---

[26] Gundry, 'Grace' 5-6. Cf. O'Brien, 'Justification' 87.

[27] Gundry, 'Grace' 19-20. Cf. Martin, *Paul* 95, 119 n.54.

[28] Gundry, 'Grace' 35. Cf. Martin, *Paul* 98-99 n.160, 119 n.54; Moule, 'Jesus' 48-49. 如 Barclay（'Paul' 12*a*）所說，保羅在加拉太書的論證的整個要旨就是，外邦人不必肩負律法的軛，不論是作爲進入神的子民這團體的方法，或是作爲進入之後的行爲楷模。

[29] Gundry, 'Grace' 11-12. Cf. O'Brien, 'Justification' 87. Dunn（*Jesus* 211-12）對森氏所作的「進入」與「留在裏面」的區分提出異議。Caird（Review 542）認爲，森氏謂對保羅來說（如在猶太教一樣）「好行爲是留在『裏面』的條件」，這話是森氏所有陳述中最令人感到詫異的一句；Caird 說「在這裏路德宗者確實有權以『唯獨信心』反擊」。

算爲有關群體的成員。森氏先前的立場是，對保羅和猶太教來說，遵守律法只是「留在裏面」的方法；他現在的立場是，對猶太教和基督教的猶太主義分子來說，至少遵行律法的一方面（受割禮）是「進入」之法，而保羅則與此背道而馳，把割禮看爲無關重要的事。由此看來，森氏原來的基本理論——保羅與猶太教皆主張憑恩典「進入」、藉遵行律法「留在裏面」——已倒塌下來了；實質上，森達士如今承認，猶太人及基督徒的猶太主義者在「進入」此一事上是神人合作論者。但至少在割禮此一問題上，保羅卻不是神人合作論者：他連靠割禮「留在裏面」的神人合作論者也不是，就更不是靠割禮「進入」的神人合作論者了。[30]

甘氏又指出：保羅將「憑恩藉信」的原則延伸至「留在裏面」這一方面，這表示好行爲是藉信領受了恩典的證據，不是留住恩典的方法。因此，森達士認爲保羅對猶太主義者的攻擊只是一種教義上的否定——猶太教（因而教會內的猶太主義者）之錯在於它不是基督教——此見解也是不對的。 保羅攻擊猶太教和猶太主義式的基督教，乃因他深信基於律法之義（腓三9 和羅十3 的「自己的義」）是在此二者的中心，這種教訓使神在基督裏的恩典變質，信心亦隨之變質（見加三3、10，五4、7）。[31] 史銳拿指出，保羅擯棄律法爲救恩之法的原因，不單是因爲（1）基督的來臨引進了一個新紀元，也是因爲（2）遵行律法會引致誇口（參：腓三4～11），以及（3）因爲沒有人能完全地遵行律法，即是履行律法的一切要求（羅一18～三20；加三10）。基於遵行律法的誇口其實是一種幻想，因爲沒有人遵行律法到完全的地步，因而沒有人可以因遵行律法得稱爲

---

30 Gundry, 'Grace' 10 n.23.

31 同上 11-12、37-38。Cf. O'Brien, 'Justification' 88-89. 以上三註所屬正文所提各點，亦爲 Davies 146-47 所引述。Cf. Laato, *Paul* 209-10：保羅批評猶太教，不單是因它不信基督，也是爲著來自「約之律法主義」本身的誇口和自義。

義。[32]

另一位保羅學者賴阿圖在其近著《保羅與猶太教》一書中，從人類學的角度著手研究保羅思想及猶太教中恩典與行爲的關係，所得的結論與甘氏的結論大致相同。賴氏指出：雖然森達士成功地推翻了七O年代之前對猶太教的主流看法（即猶太教相信一個人得救完全是靠自己的行爲），顯明了救恩是靠神的恩典、藉歸屬約的群體而來，但森氏卻沒有成功地解釋，既是這樣，保羅爲何批評猶太教是論基於行爲之義的宗教。森氏沒有成功的原因，是他沒有足夠留意到猶太神學和保羅神學有關人觀的前設：猶太教採納的是樂觀的人觀，人有自由意志；保羅堅持的是悲觀的人觀，人是敗壞的。這種人觀上的分歧帶來救恩論的對立：猶太教認爲得救不僅是靠神的恩典，也需要人以好行爲與神合作；但保羅則堅信人得救實在是靠賴神的恩典，好行爲是神在基督徒身上行事的結果。[33] 史銳拿同樣認爲，保羅在猶太教身上看出律法主義來，因猶太教的救恩觀是神人合作式的：救恩是藉神的恩典和人的行爲而達致的。猶太教相信人有自由意志可以與神合作；保羅則相信人並無選擇善的能力，就連信心也是神所賜的。[34]

---

[32] T. R. Schreiner, *DPL* 975*b*, 977*a*, 977b-78*a*, 978*a-b*. Cf. Schreiner, 'Works' 232-38.

[33] Laato, *Paul* 211-12. Cf. Hagner, 'Issues' 121-22. Cooper（'Paul' 136-37）列出保羅與「約之律法主義」四點明顯的分別。關於保羅對人性的悲觀有別於猶太教這一點，亦參 Hagner, 'Modern' 147（第三段）、158（第五點）。賴氏（同上書 212）認爲保羅拒絕他原先的宗教，特別是由於他所持悲觀的人觀。「（在某些方面）反對」可能是比「拒絕」較佳的講法，因保羅把基督教視爲猶太教的成全；cf. Hagner, 'Issues' 123 (§5.2): 'Christianity, for Paul, is nothing other than the faith of his ancestors come to an eschatological phase of fulfillment before the final consummation.' 另一方面，「猶太教是以律法爲中心，保羅則以基督爲中心」，因此保羅可說「在一基本意義上與律法、因而與猶太教決裂了」（同上 125）。

[34] Schreiner, *Law* 94.

（三）森達士跟隨史懷哲宣稱，保羅神學的中心是分享而不是稱義；他把法庭式的詞彙和分享式的詞彙這區分，解釋爲「說基督爲基督徒死和說他們與基督同死」的區分。可是，這種區分對保羅來說顯然並不存在，因他說：「我們曾如此斷定：既然一個人替眾人死了，那麼眾人就都死了」（林後五14，思高）。[35] 兩種詞彙相繼在第十五節（「他替眾人死」，法庭式）和第十七節（「若有人在基督裏」，分享式）出現，又在第二十一節結合起來（「我們在他裏面成爲神的義」）。[36]

關於森氏認爲因信稱義並非保羅神學的中心，它在保羅的思想中其實只佔次要地位這項聲言，我們可進一步按「不是保羅神學的中心」和「只佔次要的地位」這兩方面依次討論如下。[37] 首先，「中心」一詞沒有公認的定義：「保羅神學的中心」是否一項基本原則，這原則令保羅神學成爲連貫一致的？或是把保羅的神學總括起來的一個主題？或是藉以斷定一些文獻是否出自保羅手筆的準繩？[38] 若「中心」的意思是「有生產力的中心」[39]（即是保羅神學的其餘部分都是由這稱爲「中心」的部分得來的），或是解釋保羅神學的鑰匙，或是把保羅神學的主要題目連結成爲一致的基本原

---

35 Caird, Review 541.

36 Howell, 'Center' 68. Cooper（'Paul' 130-32, esp. 132）認爲，森氏謂「分享式」的想法較接近保羅思想的中心，這只是森氏的一種偏見，因爲森氏沒有解釋，在保羅思想中法庭式的表達方式和「分享式」的表達方式彼此的關係是怎樣的。參下面註 46 所屬正文。Cooper（'Paul' 132-34）又列出森氏對保羅法庭式的想法懷有偏見所產生的三種「惡果」。Ziesler（'Justification' 190）指出，在保羅的思想中，被神悅納（法庭式的講法）和成爲神的子民（群體性的講法）不能分割，是二而一的事。

37 關於「保羅神學的中心」這問題的討論，包括不同學者所提供的答案，參：Hickling, 'Centre'; Plevnik, 'Center'; O'Brien, 'Justification' 78-85; R. P. Martin, *DPL* 92-95; S. J. Hafemann, *DPL* 674-77; Howell, 'Center'.

38 O'Brien, 'Justification' 80; A. E. McGrath, *DPL* 522*b*.

39 The 'one generating center of Paul's thought' (S. J. Hafemann, *DPL* 674*b*).

則，[40] 則似乎很難在保羅的神學中找到合適的「候選人」，因爲沒有任何一個主題足以扮演這種角色。[41] 侯維爾指出：森達士自己堅決認爲，保羅神學的中心必須能夠解釋保羅的思想所有其餘的部分，[42] 這是正確的；然而按此標準，不但因信稱義不夠資格，森氏建議的「在基督裏分享」的主題也不夠資格，因爲兩者都並無本身獨立的意義，其意義乃是來自神藉祂兒子成就救贖這較廣大的主題。「稱義」和「分享」皆屬保羅的救恩觀，而救恩觀是個衍生而不是有創造能力的範疇。[43] 總括這第一方面的討論，我們同意因信稱義並不是保羅整個神學的中心（「中心」的定義如上述）。

其次，因信稱義在保羅的思想中是否只佔次要的地位呢？若「次要」的意思或含義是「不太重要」，[44] 筆者認爲答案肯定是

---

[40] Cf. Howell, 'Center' 57: 'The center must be understood as the integrative factor or cohesive force that binds all other areas of Pauline theology into its framework.'

[41] O'Brien, 'Justification' 83-84. Silva（'Theology' 11-12）認爲保羅神學的中心是他的末世觀；按 Fee（*Presence* 11-13）的分析，保羅一切神學反省的骨架是他的末世觀，在這骨架內的主要關注則是在基督裏的救恩。

[42] 這話可視爲侯氏對森氏原句的擴充意譯。森氏提到史懷哲的陳述，即是認爲 'a theme cannot be central which does not explain anything else' (Sanders, *Judaism* 441). Cf. Plevnik, 'Center' 466: 'anything that is derived from something else in Pauline theology is not the center' (cf. 469).

[43] Howell, 'Center' 65-66 ('soteriology is a derivative not an originative domain'). 此作者的結論是：只有一種「廣角」的看法（'a wide-angle perspective'）——神計畫（預定與揀選）、監督（救恩歷史）、開始及完成祂所創造之宇宙的救贖（羅八18～25）——才足以涵攝保羅神學的各方面成爲整合爲一的個體（70）；從這種以神爲中心的全景宏觀，保羅發展他的救恩觀、基督論、教會觀，和末世論（58）。類似（但非相同）的結論見 Plevnik, 'Center' 477-78: 保羅神學的中心是 'the whole and undivided richness and mystery of Christ and of the Father's saving purpose through his Son', 包括基督的復活及其含義、基督如今的主權、祂的再來，以及救恩的取用。R. P. Martin（*DPL* 93*a*）批評 Plevnik 把網撒得太闊；他認爲保羅神學的中心是「復和」（94）。關於後者，見 O'Brien（'Justification' 82-84）的評介。

[44] Cf. Sanders, *Judaism* 507: 'the righteousness by faith terminology is not the most appropriate for grasping the *essentials* of Paul's thought' (emphasis added).

「否」，理由如下。第一，如侯維爾觀察得到的，森達士在辯證「分享」為保羅神學中心之際，其立場顯得有點猶疑不定：他表示法庭式的詞彙和分享式的詞彙不是截然分割而是有內部關聯的；二者屢次並肩一起出現；保羅視二者為理念上的伙伴；被判無罪與分享基督對罪的權勢之死被保羅看為同一件事；兩種講法基本上是互相一致的。[45] 森氏對其論點的這些限制豈不暗示，法庭式和分享式這兩股證據，其實應被維持在一種正當的張力狀態之中，而不是被定出優次，以分享式為主要，以法庭式為次要？[46]

第二，筆者曾就「因信稱義在保羅思想中的地位」這問題進行研究，以詳細釋經的方法檢視保羅四卷主要書信（羅馬書、哥林多前後書、加拉太書）的有關經文，結果獲得以下的結論：[47]

（1）哥林多前後書和加拉太書有關因信稱義的教訓，[48] 在羅馬書獲得更詳盡和系統性的發揮。[49]

（2）在哥林多前後書，保羅即使在並非討論律法主義的觀點時仍然無保留地使用稱義的理念（林前一18～31，六11；尤其是林後五18～21），這表示因信稱義不能公允地被視為純是一種爭論性的教義，是保羅為與猶太人及律法主義的猶太基督徒進行辯論而想出來（也是只有這個用途）的；經文的證據（上述三段，加上林後三4～11）顯示，因信稱義對保羅有重大的意義。[50]

---

45 依次見：Sanders, *Judaism* 440, 472, 501-2, 507, 520.

46 Howell, 'Center' 66. 參上面註 36 所屬正文。

47 Fung 1.562-64 (2.571).

48 詳參：（林前後）Fung, 'Corinthians', esp. 257-58（Fung 1.19-49, esp. 48-49 [2.7-41]）；（加）*Galatians* 315-20;《真理》399-405（Fung 1.50-238, esp. 160-65, 234-38 [2.42-245, esp. 157, 241-45]）。

49 詳參：Fung 1.239-562, esp.551-62（2.246-571, esp. 570-71）。筆者計畫在本註釋的卷太，提供保羅在羅馬書有關因信稱義之教訓的摘要。參三21～26 註釋總結。

50 鑑於上文關於保羅神學中心的討論，筆者修正了先前謂因信稱義對保羅有 'central

（3）因信稱義之理在加拉太書是針對猶太派基督徒的假福音而發的，在羅馬書則與猶太人對救恩的理解對立；這解釋了為甚麼這教義是從正反兩面陳述的（如羅三28：「人稱義是因信，不在乎遵行律法」），但絕不表示它只是爭論的產品。相反地，加拉太書和羅馬書同樣顯示因信稱義的極度重要性：因信稱義是使徒所傳的福音不可或缺的部分，是這福音的基本陳述或摘要；因信稱義是所有信徒（包括使徒保羅）的基本經歷；因信稱義與救恩的多方面有關——這些關係回溯至神永恒的救贖意旨，又跨越信徒現今的經歷而延及於他們的至終得榮；因信稱義以救恩歷史為其骨架，是救恩歷史的主導原則和目標。

（4）因信稱義不但是保羅個人歸主經歷不可缺少的部分，更構成了他歸主及蒙召[51]時所啓示給他的福音之精髓。[52]從那時起，直至他寫羅馬書時，保羅論因信稱義的福音在內容上都保持不變。這事實同樣表明，在保羅對福音的理解及宣講上，因信稱義都佔了十分重要的地位。[53]

（5）因信稱義與救恩其他方面的關係清楚顯示，因信稱義並非保羅福音的全部內容，這一點可見於加拉太書，尤其可見於羅馬書：「因信稱義」與「復和」、「被神收納為兒子」、「領受聖靈」，和「成聖」一樣（成聖在此解為神把信徒分別出來歸

---

significance'（Fung 1.562; Fung, 'Corinthians' 257）這種措詞。參下面註53。

51 二者是同時發生的；此點詳參《真理》51-52、63-71；Fung, *Galatians* 66, 68-69; 'Revelation' 30-32; 'Observations' 83-86. 亦參一1 註釋註 33 所屬正文。

52 此點詳參：《真理》57-62；Fung, 'Revelation' 27-30.

53 鑑於上文關於保羅神學中心的討論，筆者修正了先前謂因信稱義佔了 'an unmistakably central place'（Fung 1.563）、「保羅在解釋、傳揚福音時把它放在中心的地位上」、「『因信稱義』在保羅思想中的中心地位」（《真理》405）這種措詞。參上面註50。路德宗學者 Sandnes（'Justification' 146）則認為，即使在今天，因信稱義仍是「基督教神學的核心」（'the core of Christian theology even today'），鄧雅各和瓦特遜（後者見註 67 所屬一段正文）對路德宗此重點的嚴重質疑並沒有成功。

祂自己的行動，以及一個過程〔信徒把新生命活出來〕的開始），是在基督裏之救贖的一方面，又是與上述另四方面同時發生的。不過，因信稱義並非與任何其他一方面毫無分別，而是凸顯爲神在基督裏之救贖，以及信徒被納入基督裏與主聯合此事實中至基本和最顯著的一面；「與主聯合」可能是保羅救恩論的中心題目和最佳的概括性理念，[54] 而「因信稱義」是保羅分析與主聯合之意義的第一步。

由此可見，雖然因信稱義不是整個保羅神學的中心（沒有哪一個題目能充當此角色），它卻是保羅救恩論的中心（與主聯合）的基礎。巴列特正確地強調，雖然稱義並不是神與人類交往的整個故事，但它是故事的第一章，沒有這一章便根本沒有故事。[55] 因信稱義也可說是保羅福音的基礎，因它所處理的是一個人如何可與神建立正當的關係這至基本的問題。[56] 總括這第二方面的討論，我們不同意因信稱義在保羅思想中只佔次要（意即並非真正重要）的地位這個立場。

（四）侯維爾指出：司騰戴對路德的抗議，正確地把焦點放在保羅和路德的歷史處境之間的分別上。路德沒有像保羅那樣把因信稱義的教義放在猶太人與外邦人在神計畫中所佔的位置這較廣的骨架中，而是用這教義跟十六世紀的羅馬天主教開戰。因信稱義不但是路德解決自己良心之交戰的方法，也成爲了路德與教皇制度交戰的焦點和號角聲；這樣，因信稱義雖然是保羅神學固有的一部分，卻從它的歷史環境被分隔出來，提升至保羅思想中心的地位。[57] 就這一點而論，司氏的批評是合理的。

---

[54] Cf. Howell, 'Center' 67 (with reference to R. B. Gaffin and R. N. Longenecker).

[55] Barrett 78.

[56] O'Brien, 'Justification' 84.

[57] Howell, 'Center' 54.

可是，如蕭華指出的，「保羅新釋」的一個問題是它建立起一些假的困局。司騰戴認爲保羅的問題**不是**「我怎樣可以得救？」**而是**「外邦人怎樣可以被納入以色列的彌賽亞群體之內？」；鄧雅各認爲保羅的關注**不是**自義的問題**而是**國家標誌的問題；這兩種「不是……而是」的講法，同樣把有關的兩樣東西視爲彼此排斥，同樣建立起一種假的困局，因爲有關的兩樣東西其實並不是彼此排斥的觀念。雖然鄧雅各亦有較中肯的講法，他說「保羅因信稱義的教義不應被理解爲主要是對個人與神的關係之解釋，而應主要按猶太人保羅苦思猶太人與外邦人彼此關係的問題這情形來理解」（留意出現兩次的「主要」一詞）；可是鄧氏並沒有嚴肅地看待他自己所作的讓步：「個人與神的關係」這問題在鄧氏對保羅神學之描寫裏完全沒有扮演有實質的角色，例如鄧氏在論述加拉太書之神學時，就完全沒有提到保羅對個人得救的關注。[58]

蕭華進一步指出，上述的對立情形其實是不必要的。我們顯然不能把清楚表明得救是憑信心、非靠行爲的那些經文（如羅四4～5；腓三9），和保羅對猶太人與外邦人之關係的關注分開來，好像二者互不相干似的：羅馬書第四章就強調，人（包括外邦人）若要屬乎亞伯拉罕的後裔，並不需要受割禮（猶太教的國家標誌），只需因信稱義。另一方面，保羅認爲作工（至少在某意義上）及由律法而來的個人之義產生對肉體的信靠，這種信靠與得救的信心完全對立；要否認這一點是毫無道理的。鄧雅各對羅馬書四章四、五兩節的解釋實在有對證據視而不見之嫌。[59]

---

[58] Silva, 'Synthesis' 351（引 Dunn, *Jesus* 202, 及提到同書第九章〔242-64〕）。同樣，Howell（'Center' 54-55）批評司騰戴在其 *Paul* 一書內的趨勢是貶低因信稱義對保羅的重要性。蕭華又指出（352），具諷刺意味的是：許多現代學者視爲彼此排斥的事情（如上所述），保羅並不這樣視之；不但如此，當代學者把界線弄得模糊不清的地方，保羅卻用鮮明對立的講法（如羅四4～5「信」與「作工」的對比）。

[59] Silva, 'Synthesis' 352-53（引 Dunn, *Jesus* 239, 及 Dunn 1.203-4）。Schreiner（*Law* 103）

衛斯桐認爲，雖然以往的釋經傳統有很長時間忽略了一世紀的社會實況（猶太人與外邦人關係的問題），只集中注意力在保羅書信的神學方面，「保羅新釋」卻有矯枉過正之嫌：保羅的討論或論證當然是由他和他同時代的人之爭論引起的，他實際的目的自然是推展外邦宣教的工作，但保羅不能只提出實際的問題而不同時把它放在神學的骨架中來解決。[60]

更重要的一點是，把因信稱義之理視爲只是保羅用以促進其外邦宣教工作的工具，簡直是本末倒置，因爲，如梅晨早就指出的：

> 保羅對因信稱義的教義全然委身的真正原因，不是因這教義使外邦宣教的工作成為可能，而是因為這教義是真的。保羅不是因外邦宣教的工作而對因信稱義的教義全然委身；他是因為因信稱義的教義而對外邦宣教的工作全然委身。[61]

因信稱義的教義使外邦宣教的工作成爲可能，這一點是無疑問的；但是保羅認爲因信稱義的教義也使猶太人的得救成爲可能。這就是說，這教義是同時針對猶太人及外邦人而發的，它所針對的是一種普世性的、人類的需要。[62]

（五）哈格拿指出，鄧雅各的基本論點是正確的：律法所含猶太人的身分標誌（割禮、守安息日、食物的條例）確實把猶太人與外邦人區分開來；可是這事實並不構成足夠的理由，把保羅對律法的攻擊完全縮減到這社會性的一方面，即是認爲保羅反對律法只是因它使猶太人排斥外邦人。正因爲律法使猶太人有別於外邦人，保

提出相關的另一點：猶太人的民族主義不能與他們的道德優越感分割，這優越感是根植於他們遵行律法。故此，要把猶太人的排他主義和他們的遵行律法分開來是不能成功的；二者在保羅書信的一些經文中就被相提並論（如腓三2～11）。參三27a 註釋之下第（四）點；及下面註63。

60 Westerholm, *Law* 222.

61 Machen, *Origin* 278-79.「全然委身」翻譯了原文的 'was devoted to'.

62 Hagner, 'Issues' 121.

羅所抨擊的誇口可解釋爲猶太人誇耀自己民族的權利，這卻不是必須如此的唯一解釋；保羅所抨擊的可能是律法主義式的誇口，即是因遵行律法上的成就而誇口[63]（這一點可由詳細的釋經斷定）。

保羅在羅馬書二章一再強調，使猶太人難逃審判的不是他們倚賴律法或割禮這事本身，而是他們違犯了律法；違犯律法是猶太人不能倚賴與神立約的關係而得救的原因。保羅說這些違犯律法的事是與外邦人所作的「一樣」的事（二2～3），這表明保羅的關注不是一個猶太教內部的問題（牢守猶太人的某些身分標誌），而是籠統性的得罪神的問題。由此可見，保羅爭議的對象，不能（如鄧雅各所認爲的）局限於猶太人因誤解了約而自滿自足這一個問題。[64] 更基本的問題是，保羅所說的「律法的行爲」能否解釋爲主要指猶太人的身分記號；筆者認爲答案是否定的（詳見三20a 註釋〔三〕）。[65]

哈格拿又指出，雖然鄧雅各明說，他堅持把「律法的行爲」解爲猶太人與外邦人劃清界線的記號這一點，並不抵消更正教因信稱義此教義之重要性，但哈氏仍然獲得這樣的印象：鄧氏對界限記號和國家民族性之義的著重，事實上把因信稱義推到外圍，使它成爲只與外邦人有關。這樣一來，鄧氏的著手法把因信稱義這教義的一切生命力挪走了。同樣，葛嵐斐以發問的形式暗示，由於鄧氏的立

---

63 Hagner, 'Issues' 126-27. Cf. Seifrid, 'Blind Alleys'：「律法的行爲」非僅爲猶太人的身分記號、與外邦人分清界線的標誌，也是敬虔的記號（73、77）；當保羅擯棄律法的行爲作爲得救的保證時，他是擯棄由遵行律法而來的道德優越感（85）。參上面註59。

64 Moo I 215.

65 Sandnes（'Justification' 137-38）根據羅三20 論證，鄧氏對「律法的行爲」一詞的解釋，沒有足夠地考慮到這一點：因信稱義是全人類皆在罪惡之下（三9）這問題的解決之法。Stott 103 也是認爲鄧氏的理論（「律法的行爲」是特指猶太人的身分標記）完全未獲得證實（'is far from proved'）。雖然鄧氏同意律法所要求的行爲不僅是割禮、食物的條例，和守安息日這幾樣，但他堅持在保羅當日的歷史實況下，割禮和食物的條例已成了對約之忠誠，以及猶太人之選民身分的試金石（Dunn, *Jesus* 210, cf. 223, 238, 240）。

場事實上將保羅的論證縮減為一種論戰，這論戰的對象是猶太人的一種誤解，而保羅大部分的讀者（由於他們是外邦人）可能並無這種誤解（更遑論今日的讀者），因此鄧氏的立場使羅馬書的切削刃（即其鋒利之處）變鈍了，使人獲得錯誤的印象，以為此信對人類的生命並不是那麼適切，但其實此信的適切性是一針見血的。[66]

同樣，瓦特遜的理論——保羅擯棄律法，要從社會學的角度來解釋：他這樣做是為要使他的教會與猶太會堂的分開成為合法化——也不是無懈可擊的。如史銳拿指出的，這理論這樣把神學與社會學分開，未免太乾淨俐落了；認為保羅對律法和對猶太人與外邦人之關係的看法全是由社會因素斷定，這結論過分簡單，是簡化理論法的一個例子，實際上是把保羅思想中神學性的一面除掉了。其實，外邦人被納入神的子民之內，不能與保羅謂義不是從遵守律法而來的聲稱分開，而這聲稱是根植於他的神學思想；這就是說，保羅的思想不但同時包括神學上的因素和社會因素，而且他的神學是他思想的基礎。[67]

---

66 依次見：Hagner, 'Issues' 129-30（引 Dunn, 'Justice' 2, 21）；Cranfield, 'Romans' 100（亦引於 Sandnes, 'Justification' 130 n.11）。Sandnes（'Justification' 133）指出，鄧雅各和瓦特遜（見下一段）同樣將保羅神學的適切性局限於過去，即是限於保羅的宣教處境。楊詠嫦撰文指出，「『因信稱義』受衝擊——〔是〕當代福音派信仰之一大潛伏危機」（《播道神學院院訊》第 80 期〔1994 年 10 月〕頁 1-6）。

67 Schreiner, *Law* 103 (with reference to Watson, *Paul* 63-72, 132-42); T. R. Schreiner, *DPL* 977*a* (§6.1). Cf. Watson, *Paul* 88: 'He [Paul] engages in theology in order to legitimate that reality [the social reality of Gentile Christian congregations separated from the synagogue]' (cited in Lo 10); Sandnes, 'Justification' 131-33 (giving a summary of Watson's position), 141-45 (critical assessment; 'Watson's study . . . fails to convince because it represents a reductionism of the apostle's concern', 145). Sandnes（136）指出，由於保羅在歸主前熱衷律法到了逼迫教會的地步（加一13～14；腓三5～6），因此很可能他在歸主後立即要對律法之目的和性質重新釋義，而不是等多年後才因實際的理由（宣教工作的需要）處理這個問題。故此，「瓦特遜存著『把保羅非路德化』〔'delutheranize'〕的目的開始，結果是把他『非神學化』〔'detheologiz[e]'〕了，使他失去了以前熱衷律法之法利賽人的深刻身分。這嚴重地影響了瓦氏的研究，因為這並非他由釋經得來的結果，而是他的方法論議程上的基本部

（六）我們必須進一步探討「律法主義」的問題，因這問題直接地與羅馬書的解釋有關。

巴列特斬釘截鐵的說：「只有一個十分魯莽（幾乎可以說，十分無知）的二十世紀學者才會以爲自己比保羅更了解一世紀的猶太教。」[68] 雖然「保羅對〔一世紀的猶太教和一世紀的猶太基督教此二者〕的看法，主要是在一些爭辯性的經文中顯露出來，……但至少他對二者有第一手的認識，且曾（或認爲自己曾）在研究律法與對祖傳宗教之熱心上超過同儕」；[69] 因此，「一個自認爲比保羅更了解一世紀的猶太教和一世紀的猶太基督教的人（不管他是基督徒學者，甚或是猶太人），就是個魯莽的人」，也是個「大膽的人」。正因爲保羅對猶太教有第一手的認識，我們就更宜儘量緊靠著保羅書信的經文，[70] 而不是讓森達士對一世紀猶太教的重構，控制我們對經文的解釋，使我們把不自然的解釋強加諸經文之上，爲要使經文與森氏的重構相符。[71]

當我們不讓森達士對一世紀猶太教的重構左右我們的釋經，而是按保羅書信的經文最自然的意思去理解保羅的思想時，我們便得到這樣的結論：猶太教引起保羅的反對，是由於它主張律法式的義，即是藉著遵行律法而得的義；「保羅認爲巴勒斯坦猶太教（包括他以往的一生）的錯誤，就是使用律法來建立自己的義。」[72] 倘

分。

[68] Barrett 56-57.

[69] Cf. Gundry. 'Grace' 36: 'Are we to prefer Paul's interpretation or Sanders'? Paul was closer.' 他曾是巴勒斯坦猶太教熱心的擁護者；雖然他歸信了基督教，但這事實並不給予我們理由，說保羅誤解了他自己在猶太教裏的經歷。Schreiner（*Law* 243）指出，現代學者要倚賴有關一世紀猶太教的現存資料去了解猶太教，保羅卻生活在第一世紀。

[70] Barrett, *Paul* 9, 78.

[71] So, correctly, Carson-Moo-Morris, *INT* 253.

[72] Hagner, 'Quarrel' 138-39, 引 Gundry, 'Grace' 16. Schreiner（*Law* 93-114）援引四方面的證據，支持保羅是反對猶太律法主義的結論：（1）「律法的行爲」一詞在其文理中的意思、

若沒有人有倚賴行為稱義的趨勢，保羅不大可能會強調義不是從行為來的；他強調救恩不是從遵行律法而來，正是由於有人（至少保羅認為有人）相信可以藉著遵守律法而得救。[73] 即使森達士對一世紀猶太教的重構是對的，即這猶太教是以神在立約的關係中向其子民施恩為中心，剛引述的結論仍然不必與森氏的重構發生衝突；協調之法是在於認識到，理想的猶太教和一般的猶太教徒在日常生活上所實行出來的猶太教，二者之間存有差異。猶太教的強處一直都是在實踐方面而不在其理論（或神學）；因此我們不難想像，猶太人常會忘記律法是在恩典的骨架中賜下的，結果便以律法主義式的方式來行事，誤以為遵行律法就是獲得義的途徑，就是使他們蒙神悅納的功德。[74] 蕭華就批評森達士在這方面感覺遲鈍，不認識到在猶太教如在中世紀一樣，許多平信徒很可能把得救看為罪與善行被放在神的天秤上衡量的問題。[75] 不過，上文（乙部〔一〕）已對森達士對一世紀猶太教的重構提出嚴重的質疑，因為在猶太文獻中行為的重要性備受強調，功德的講法亦常有出現。在這情形下，若一世紀的猶太教在實踐上含有律法主義的成分（如保羅書信所反映的），就更不足為怪了。

按史銳拿的分析，保羅所攻擊的其實不是猶太教本身，而是人類的一個基本問題——拜偶像。拜偶像有多種方式，其中一方面就

（2）羅三27～四8、（3）羅九30～十8、（4）腓三2～11。關於這四方面，亦可依次參下面三20a 註釋、（2）（3）兩段註釋，以及《腓》336-77。Silva（'Synthesis' 353, cf. 352 n.24）合理地批評鄧雅各在其全書中（Dunn, *Jesus*）完全沒有處理腓三9 這節極重要的經文。

[73] Schreiner, 'Works' 235-36; T. R. Schreiner, *DPL* 978*a*.

[74] Hagner, 'Quarrel' 139. Cf. Idem, 'Law of Moses' 26-27; Moo I 217; Moo, 'Paul and the Law' 292; Mohrlang, *Matthew* 27（此作者認為保羅在加三21 所爭議的，是以律法為救恩之途這似乎是普及化的理念，不是有學問的律法詮釋者較老練的理解）。

[75] Silva, 'Synthesis' 349. 此作者引述現代猶太學者 Ellis Rivkin 的個人經歷為例（亦引於 Silva, 'Pharisees' 397）。

是一種歪曲的欲念，在神面前誇耀自己的行爲，藉自己的行爲來賺取認爲應得的獎賞。保羅的論證之所以事實上是針對猶太人而發，乃是因爲在他心目中，猶太人作爲神的選民代表了他當代最崇高的一種敬虔形式；倘若連蒙神寵幸的猶太民族都與律法主義鬥爭，人類的其餘部分自然也就同樣有律法主義的問題了。[76]

結論

雖然目前學者意見的鐘擺是朝著「保羅新釋」的方向，這意見並不是一面倒的。再引哈格拿的話，本節引言所說那在保羅研究領域上發生的「哥白尼式的革命」尚未完成，因爲「我們當中有些人……繼續相信，有關的證據仍然指向一個以地球爲中心的宇宙——至少就保羅的神學而論」。[1] 歐拜恩斷言森達士的「保羅新釋」是有缺陷的，森氏有關保羅對因信稱義之教訓的主要結論是錯的。[2] 賽扶理認爲，目前不少保羅研究一心追隨的路線，雖能喚起人的興趣，卻是不結果子的繞行之路；由於森達士所定下的路線本身是錯誤的，沿此路線而行的結果就是走進死巷裏去。[3] 同樣，哈格拿認爲，雖然「保羅新釋」帶來一些正確的洞見，但此新釋本身並不構成一種突破，使我們對保羅和猶太教有更正確的評估；「這一次哥

---

76 Schreiner, 'Works' 243. Silva（'Synthesis' 349）指出，律法主義其實只是人類要自己作主的呼喊，就是要按我們自己的方法行事，這有別於信靠神的能力。因此，自義的傾向（參路十八9）不是猶太人獨特的問題，而是蔓延至全人類的問題，連成聖功夫最深厚的信徒也容易受到自義傾向的襲擊。

1 Hagner, 'Issues' 111. Porter ('Pauline Studies: Two' 21) 觀察得到，在保羅研究的領域上，「保羅新釋」現已成爲主導的假設 ('the governing hypothesis')；接納此說者不大覺得需要辯護此說，不同意此說者則覺得必須對此說作出回應。

2 O'Brien, 'Justification' 89.

3 Seifrid, 'Blind Alleys' 74, 75. 除森達士外，此作者特別提到鄧雅各和 N. T. Wright 兩位的著作。關於後者，參同文 86-91 的批評。

白尼及其跟隨者帶我們走的路是錯的」。[4] 基於本節的討論，筆者認同這些及另一些釋經者[5] 對「保羅新釋」的評估；而本註釋對「因信稱義，不是因行律法」的基本立場，也就是較傳統的「路德式」的理解，[6] 而不是「保羅新釋」所主張的看法。

---

4 Hagner, 'Issues' 130.

5 參 S. J. Hafemann（*DPL* 674*a* 首段）所提到的學者（其中包括 F. F. Bruce）；Hafemann 說他們皆認爲「保羅新釋」所引進保羅研究中的「範例的轉移」（paradigm shift, 參本節引言註 2）是由錯誤的思想導致的（'misguided'）。 Porter ('Pauline Studies: One' 23 n.6) 指出，仍有重要的學者 ('significant scholars') 不接受「保羅新釋」（他沒有提名指出這些學者是誰）。

6 Seifrid（'Blind Alleys' 92-95, cf. 73）對路德的理解提出辯護。盧龍光聲言我們應區分「歷史上的保羅」和「路德（解釋下）的保羅」，但同時認爲「路德按他自己的處境來理解保羅，是完全合理的」（Lo 538）。

註　　釋

甲部：開首的話（一 1～7）

1 耶穌基督的僕人保羅，奉召為使徒，特派傳　神的福音。
2 這福音是　神從前藉衆先知在聖經上所應許的，
3 論到他兒子—我主耶穌基督。按肉體說，是從大衛後裔生的；
4 按聖善的靈說，因從死裏復活，以大能顯明是　神的兒子。
5 我們從他受了恩惠並使徒的職分，在萬國之中叫人為他的名信服真道；
6 其中也有你們這蒙召屬耶穌基督的人。
7 我寫信給你們在羅馬、為神　所愛、奉召作聖徒的衆人。願恩惠、平安從我們的父　神並主耶穌基督歸與你們！

古代書信的卷首問安有兩個格式：希臘的格式只是一句，「甲向乙請安」；[1] 東方（包括猶太、巴比倫及波斯）的格式則爲兩句，「甲〔寫信〕給乙 ：願……」。[2] 保羅書信的卷首問安基本上是採用了東方的格式，只是將它靈活運用；保羅往往因應著寫信時的情況而對發信人及受信人加上一點描述，並且總是把具基督教特色的思想注入傳統的問安裏。有時卷首問安所說的話，已預示了該信的內容，羅馬書本段開首的話，就是這一點最好的說明（見再下一段）。[3]

本段的基本結構是：「保羅……〔寫信〕給在羅馬爲神所

---

[1] 新約的例子有：徒十五 23，二十三 26；雅一 1。其基本結構爲： A to B χαίρειν. Jervis 69 指出，「寫信人給收信人」這種先後次序，是古代希臘的介紹信和推薦信、家庭信札及公函的標準做法，請願的信則不在此列。

[2] 例如：但四 1 Θ （狄奧多田版本）；彼前一 1～2；彼後一 1～2；猶一 1～2。Cf. Schlier 17; Michel 63.

[3] 另一個例子是加一 4；參《真理》 14 ； Fung, *Galatians* 42.

愛……的人。願恩惠……歸與你們。」其中的三個部分——寫信人、收信人、問安語——保羅將之一一擴充。在他的名字之後，保羅先以三個片語表明自己的身分：「耶穌基督的僕人」、「奉召爲使徒」、「特派傳神的福音」（1 節）；繼而用了五節的篇幅描寫這個福音（2～4 節）、他所受的使徒職分（5 節），以及這職分跟收信人的關係（6 節）。[4] 第六節已包含了對收信人的部分描述，這和第七節上半進一步的雙重描述合成另一個三重描述，與作者三重的自我介紹互相對應。問安語是在第七節下半：作者願雙重的福澤（恩惠與平安）從雙重的源頭（父神及主耶穌基督）臨到受信人。

保羅書信中，本段是最長的一段開首的話，[5] 這主要是由於作者加插了關於他的身分、福音，以及他的使徒職分的那段話（2～6 節）。保羅之所以用了這麼多的篇幅來講論這些事，大抵是由於羅馬教會並不是他自己建立的，他也未嘗造訪羅馬教會，因此他需要比在其他的信上較詳細地向羅馬的信徒表明，身爲奉派向外邦人傳神福音的使徒，他有資格寫信給他們，並以福音真道勸勉他們。[6] 保羅加插那些話的效果，就是爲書信的內容鋪路：這開首的一段話，預示了他將會在信上詳加闡釋的課題，因爲羅馬書所論的，正是那關乎神爲全人類所預備之救恩的福音（一 16～八 39）、這福音跟以色列的關係（九至十一章；包括保羅在以色列得救這事上所

---

4 一 1～6 在原文只是一句；參 Louw 1 § 1 的語意論述分析（semantic discourse analysis）。留意思高在 1 節末和 6 節末所用的破折號。

5 就如羅馬書是保羅書信中最長的一卷。參導論第壹節註 3 及所屬正文。

6 Cf. Jervis 78; Weima, 'Romans' 338-39; Wedderburn 93-94. 最後一位（149 n.1）指出，雖然歌羅西書也是寫給並非由保羅建立、保羅亦未嘗造訪的一所教會（西二 1），該書開首的話卻是短得多了；這可能是因爲歌羅西教會是由保羅的同工以巴弗所建立的（西一 7），因此大抵歌羅西的信徒對保羅的立場已有所認識，而保羅亦可以正當地認爲他們是在他的權柄範圍之內。

扮演的角色：九 1 ～ 3 ，十 1 ，十一 13 ～ 14 ）、這福音所要求於上帝子民的義的生活（十二 1 ～十五 13 ），及保羅以其使徒身分所具的宣教任命（十五 14 ～ 21 ）和宣教計畫（十五 22 ～ 32 ；包括保羅請求於收信人的參與： 24 、 30 ～ 32 節）。由此可見，本段不僅是羅馬書的卷首問安，且是全書的引言。[7]

壹 寫信人（一 1 ～ 6 ）

一 1 「耶穌基督的僕人保羅，奉召為使徒，特派傳 神的福音。」

使徒保羅在他的書信裏，一貫地自稱為「保羅」；此名字亦見於彼得後書三章十五節，以及使徒行傳。在後一卷書裏，作者先採用希臘格式的「掃羅」一名，[1] 到了十三章九節「保羅」一名首次出現，[2] 此後便取代了「掃羅」之名。[3] 保羅生為羅馬公民，[4] 他的全名很可能包括三部分：個人的名字、族名、家庭的名字（即姓氏）。[5] 「保羅」是個普通的姓氏，本身的意思是「細小」；[6] 這

---

7 Cf. Dahl, *Paul* 75.

1 Σαῦλος, 在七 58 ～十三 9 共用了十五次，此外在新約裏不再出現。 LXX 所用希伯來格式的 Σαούλ 在新約裏只出現於使徒行傳有關保羅歸主的記載中（九 4 、 17 ，十三 21 ，二十二 7 、 13 ，二十六 14 ；共九次）。

2 該節解釋說，「掃羅……也就是保羅」（新譯、現中）。

3 除了註 1 提到的希伯來格式外。

4 徒二十二 25 ～ 29 ；參十六 37 ，二十三 27 。 Hengel （ *Paul* 6-11 ）指出，並無足夠的證據要我們懷疑路加在這方面的報導。

5 依次即： *praenomen* (first name), *nomen* (clan name), *cognomen* (family name = surname).

6 正因為這是個普通的姓氏，我們不能根據保羅的名字而推論到保羅是個矮子。 *The Acts of Paul and Thecla* （《保羅與特格拉行傳》）對保羅的描繪——「個子矮小、禿頭彎腿、身體狀態良好、雙眉連著、鼻子略呈鷹鉤狀、友善非常；因他一時看來像個人，一時則有天使的面孔」——可能是按當代一般認為將領的樣子是怎樣的，而把保羅描寫成一個將軍；關於此點，參： R. M. Grant, as reported in *NTA* § 27(1983)-409; R. J. Bauckham, *DPL* 36*a;* and, esp., A. J. Malherbe, 'Description'.

名字很可能就是保羅在外邦世界中平常使用的名字，而只用於公文或證件上的正式的全名——包括他的個人名字、族名、父親的個人名字、羅馬部族及姓氏——今已無法稽考。從教父耶柔米及奧古斯丁以來，一直有人接受一個見解，即認爲掃羅改名爲「保羅」，是受了塞浦路斯省長士求保羅信主的事實（參：徒十三 4 ～ 12 ）影響所致。但此說不可能是正確的，因爲「保羅」之名在「省長……就信了」這話（ 12 節）之前三節便已出現，「也就是」絕不表示「保羅」是新改的名字，而且使徒保羅絕不可能會把自己的名字改爲他帶領歸主的一個人的名字。其實，「掃羅又名保羅」那句話，應按當時羅馬公民命名的習慣來解釋，即是除了正式的全名外，一個羅馬公民在出生時可能會有第四個名字——一個非正式的、較親暱的名字；而「掃羅」可能就是保羅出生時父母給他的希伯來名字。[7] 這名字在使徒行傳十三章九節開始便被保羅的羅馬名字取代了，因爲從那時開始，保羅的宣教工作主要是集中在外邦人身上。現存的保羅書信，都是寫給處於外邦世界的教會（或有關人物），因此在這些信上，保羅一貫地採用自己的羅馬名字。

保羅的書信多半在卷首提到同工的名字，其中與提摩太聯名的高達六次之多。[8] 保羅寫羅馬書時，提摩太及其他人是與保羅在一起的（羅十六 21 ）；但羅馬書本段並沒有提到他們。這現象對我們提示，羅馬書肯定是保羅個人發出的信札，在其中保羅要向那些多數未曾認識他的羅馬信徒，介紹自己爲外邦人的使徒（參十一

---

7 關於保羅的名字，參 Hemer, 'Name' (esp. 182-83); Cranfield 1.48-50; MM 499 (s.v. Παῦλος). Hemer （ 182 ）指出，保羅的希伯來名字只見於使徒行傳，而只有從腓立比書（三 5 ）才可得知他是屬便雅憫族的，這是使徒行傳與保羅書信「不謀而合」（'undesigned coincidences'）的一例。

8 參：林前一 1 （所提尼）；林後一 1 ；腓一 1 ；西一 1 ；門 1 （提摩太）；帖前一 1 ；帖後一 1 （西拉、提摩太）；亦參：加一 2 （「一切與我同在的眾弟兄」）。單提及保羅自己爲寫信人的，只有教牧書信、以弗所書，及羅馬書。

13），並且向他們闡明他所傳的福音（參二 16，十六 25）。[9]

保羅在自己的名字之後，用了一連串三個詞語來形容自己，這種鄭重的自我介紹強調了他的使徒身分以及他與基督和神的福音之獨特關係。（一）他首先自稱爲「基督耶穌的僕人」。[10]「僕人」原文作「奴僕」。「奴僕」與「自主者 = 自由之人」相對，[11] 這是個法律地位而非社會階層的基本分別；[12] 至於奴僕的社會地位，則視乎所屬之主人的社會地位而定。[13] 從這希臘的背景來看，保羅自稱爲基督的奴僕，是與「主耶穌基督」（4、7 節）相對，表示他是屬於基督、完全順服基督，並且委身事奉基督的。[14] 與此同時，對保羅及其讀者中那些熟悉七十士譯本的人來說，「奴僕」一詞有另一個背景：[15] 在該譯本裏，這詞常用於「耶和華／你／我／他的僕人」一語中，所指的包括摩西、約書亞，及衆先知等；[16] 一些釋經者因此認爲，保羅是用了舊約神人的尊稱來表達自己使徒職分的高貴，過於表達他對神的順服。[17] 不過，保羅的特殊身分將會由隨後的兩個片語充分表明出來，而且他亦稱並無使

---

9 Cf. Schlier 18; Dunn 1.7; Gamble 93; Weima, *Endings* 223; 'Romans' 340..

10 可能 Χριστοῦ Ἰησοῦ（參：新譯、思高、現中）而非 Ἰησοῦ Χριστοῦ（參：呂譯、新和、當代）才是原來的說法。Cf., e.g., NASB, NIV, TEV.

11 參：林前七 21 ～ 22，十二 13；加三 28；弗六 8；西三 11；啓六 15，十三 16，十九 18。原文爲 δοῦλος 與 ἐλεύθερος 之對比。

12 Edwards 26 的話——在古希臘及羅馬中，基本上有兩個社會階層的人：上層的稱爲 *makarioi*（蒙福之人），下層的就是 *douloi*（奴僕）——似乎有重新商榷的必要。

13 這方面的討論，詳見 S. S. Bartchy, *ISBE* 4.544-45. Cf. R. Banks, *DPL* 134*b*.

14 Cf. Witherington, *Narrative* 183; R. Tuente, *DNTT* 3.596. 此解釋符合「奴僕」(δοῦλος) 一詞在保羅的其他書信中所提出的意思：屬於主人、順服主人、甘心服事主人、討主人喜歡（林前七 22 ～ 23〔參六 20〕；羅六 16；加一 10；弗六 5 ～ 6；西三 22 ～ 23）。

15 Cf. Dunn 1.7-8, 21-22; Barclay 11-12.

16 依次參（例如）：（1）王下十八 12；（2）亞二十四 30；士二 8；（3）拉九 11；耶七 25，二十五 4；摩三 7。

17 So Luther 15; cf. Käsemann 5. Cf. also Byrne 38; C. G. Kruse, *DPL* 870*a*; LN 87.76.

徒身分的提摩太（腓一 1，參：提後二 24）[18] 和以巴弗（西四 12）為「基督（耶穌）的僕人」，也稱一般信徒為「基督的僕人」（弗六 6）和「神的奴僕」（羅六 22）；因此，即使按其希伯來背景來看，「奴僕」一詞在這裏所表達的較可能仍是保羅對基督的謙恭順服、完全效忠，及不遺餘力的事奉。[19]

「基督耶穌」一詞（按此次序）在本書一共出現十三或十四次，超過半數是於「在基督耶穌裏」這介詞片語中。[20] 嚴格地說，「基督」是個名銜，意即「彌賽亞」或「受膏者」，指出基督是被神膏立及委派為世人的救主；[21]「耶穌」則是個名字，指出基督降世為人的事實，以及此事實的救贖意義──「他要將自己的百姓從罪惡裏救出來」（太一 21）。但在說希臘語的教會中，亞蘭文或希伯來文的「彌賽亞」一詞既被希臘文的「基督」一詞所取代，後者便由其原先形容詞的性質，變成一個專有名詞；雖然如此，這名詞可能或多或少仍保持其原先作為稱號的傳統意義，因為我們不應低估猶太基督徒對外邦信徒的影響，或是低估他們對七十士譯本的認識。[22] 就保羅本人而論，他當然完全明白這詞原來是「彌賽亞」之意：他從前逼害基督徒，正是由於他認為他們宣稱被

---

[18] 關於提摩太並非使徒此點，可參《帖前》141-42。

[19] Cf. Manson 941*b* (§ 816a). 不過，此作者仍然認為「基督的僕人」是個尊稱，保羅用別的稱號來稱一般的信徒（這話可能反映作者並不認為以弗所書是保羅之作；見弗六 6）。Jewett ('Romans as Ambassadorial Letter' 13) 則認為「基督的僕人」是個專門詞語，指「王的官吏」或帝國的官僚；保羅介紹自己為具有王之代表的身分。這解釋與作者以羅馬書為一份特使講詞的看法相符；但參導論第柒節對該（第三）說的評論。

[20] ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ: 三 24，六 11、23，八 1、2、39，十五 17，十六 3。另外：主格一次（八 34──若有 Ἰησοῦς 一字的話），所有格三次（一 1，二 16，十五 16），直接受格兩次（六 3，十五 5）。

[21] 依次參：（1）約一 41，四 25；（2）路四 17～21；徒十 38。

[22] Cf. K. H. Rengstorf, *DNTT* 2.338; W. Grundmann, *TDNT* 9.542, *TDNTA* 1330. Hengel ('Erwägungen' 159〔英文撮要〕) 認為，保羅和他的讀者都了解此詞的彌賽亞意義，這一點是毋庸置疑的。

釘十架的耶穌就是神所立的彌賽亞，是犯了該死的褻瀆之罪；[23] 而他在大馬色路上與復活的基督相遇，這經歷的部分內涵正是他認識到被釘而復活的基督確是神所立的彌賽亞。因此，我們不難相信「基督」一詞在「耶穌基督」或「基督耶穌」這詞內，至少在保羅的用意裏，總是指向基督的彌賽亞身分。[24] 至於「基督耶穌」是否比「耶穌基督」更強調基督的彌賽亞身分，正面的答案[25] 似乎是難以確立的。[26]

（二）保羅的第二個身分，是「奉召為使徒」者；這就是說，保羅之所以成為使徒，是因為他「蒙上帝呼召做使徒」（呂譯）。在哥林多前書一章一節，保羅同樣宣稱自己是「奉神旨意，蒙召作耶穌基督使徒」的；在羅馬書本節，由於前一個片語已提及「基督耶穌」的名字，因此在這裏就只說「蒙召作使徒」（新譯），但「使徒」顯然是指「基督的使徒」。[27]「使徒」有廣義和狹義兩個意思：前者指受教會委派的代表（林後八 23；腓二 25），後者則指蒙基督呼召和委任成為使徒的人，包括原先的十

---

[23] Cf. Seifrid, *Justification* 161-65; Fung, *Galatians* 58-62;《真理》37-43。

[24] Witherington (*Narrative* 134) 認為，保羅將「耶穌」和「基督」二詞並列，就是為要提醒讀者，耶穌是以猶太人之彌賽亞的身分成為世人的救主——救恩是從猶太人出來（約四 22）且是先為猶太人的（羅一 16）。

[25] 正面的答案見： W. Grundmann, *TDNT* 9.542; Cranfield 1.51, cf. 2.836; Wedderburn 96; Moo I 135.

[26] 例如：在 διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ（一 8）與διὰ Χριστοῦ Ἰησοῦ（二 16）、τοῦ ἑνὸς ἀνθρώπου Ἰησοῦ Χριστοῦ（五 15）與 ἄνθρωπος Χριστὸς Ἰησοῦς（提前二 5）、ἀπόστολος Χριστοῦ Ἰησοῦ（林前一 1；林後一 1；弗一 1；西一 1；提前一 1；提後一 1）與 ἀπόστολος Ἰησοῦ Χριστοῦ（多一 1）之間，很難看出兩個不同次序的詞語有甚麼重要的分別。

[27] 保羅自稱是基督使徒的地方，除了本節及上註所提的章節外，還有帖前二 7（和合二 6）。C. G. Kruse（*DPL* 605*b*）指出，雖然保羅有其他的自稱——「基督耶穌的僕役」（λειτουργός, 羅十五 16）、「基督的僕人」（διάκονος, 林後十一 23）、「福音的僕役」（διάκονος, 思高、新譯：弗三 7；西一 23）、「教會的僕役」（διάκονος, 思高、新譯：西一 25）——他主要是看自己為基督的使徒。

二使徒，以及在他們以外的一些人：西拉、主的弟兄雅各，以及其他沒有提名的人。[28] 保羅顯然認爲自己的使徒身分是與最初的使徒完全相等的（加二 6 ～ 9 ；林前九 1 、 5 ）； [29] 他這項聲稱特別是基於下列理由：他見過復活的主，因此他有資格爲主復活的事實作見證；他蒙神藉著直接的啓示呼召他作使徒；他的使徒職分有可見的具體表現爲證。[30]

在加拉太書一章（ 15 ～ 16 節），保羅自己解釋了他是如何蒙召作使徒的，其中提出了幾點重要的事實：第一，保羅「還在母腹的時候」（當代）就已經被神把他分別出來，像先知耶利米一樣（耶一 5 ）；第二，保羅蒙召作使徒，是因爲神「施恩」呼召他，不是因他配被選召；第三，神呼召保羅的方法，就是把祂的兒子耶穌基督「啓示」在他心裏，爲要使他「可以在外族人中傳揚他」（新譯）。保羅早已在信上一開首便有力地聲明，他作使徒的呼召和任命，並非間接地透過人的居間行動，而是直接地來自神的（加一 1 ）。[31]

保羅先稱自己爲「基督耶穌的奴僕」，繼而稱自己爲「蒙召

---

[28] 依次見：（ 1 ）路六 13（參：太十 2 ）；可六 30（參：路九 10 ）；太二十八 19 ～ 20 ；路二十四 48 ～ 49 ；徒一 8 ；（ 2 ）帖前二 7（和合二 6 ；參《帖前》 141-42 ）；（ 3 ）加一 19（參《恩賜》 56 註 10 ； Fung, *Galatians* 77-78 ）；（ 4 ）林前十五 7 。

[29] 內村 33 說：「保羅既非十二使徒之一，那麼他的使徒職份必是以廣義爲依據的」（參鮑 1.29 ），所指的「是第一級的傳道人」。這見解忽視了一件事實：保羅把自己的使徒身分視爲與彼得完全相等。

[30] 依次見：（ 1 ）林前九 1 ，十五 8 ；參：徒二十二 14 ；（ 2 ）羅一 1 ；加一 1 ，二 7 ；林前一 1 等（見註 26 ）；（ 3 ）林前九 2 ；林後十二 12 ；加二 8 ～ 9 。關於「使徒」一詞更詳細的討論，參《恩賜》 54-59 、 120-22 ； P. W. Barnett, *DPL* 45-51.

[31] Cf. C. G. Kruse, *DPL* 85*a*; Fung, *Galatians* 62-68;《真理》 51-62 。保羅蒙召作使徒是要傳揚基督（參：羅一 1 「特派傳神的福音」），這一點支持 Carson （ *Fallacies* 29 ）的論點：雖然「使徒」是與動詞「差遣」同字根的（ ἀπόστολος – ἀποστέλλω ），但是前者在新約的用法通常把重點放在「特別的傳信息者」或是「特別的代表」，而不是「被差遣者」的意思上。

作使徒」的，這次序並不表示「保羅先作了耶穌基督的奴僕，然後才奉召作使徒」。[32] 因爲就事實而論，保羅的「歸主」與「蒙召作使徒」並非有先後之別的兩個階段，而是同時發生的同一個經歷。[33] 這兩句的先後次序，可能是由於羅馬教會並非保羅建立的，因此雖然他的目的是要向收信人介紹自己爲外邦人的使徒，但是若果他一開首便自稱爲使徒，難免使人感到他是自大的，故此他就先以較籠統的「奴僕」一詞開始，然後才使用那描寫他的特殊身分的「使徒」稱號。[34]

（三）作爲「奉召爲使徒」者，保羅是「爲了〔神的〕福音被分別出來的」（呂譯）；這就是說，這形容「保羅」的第三個片語進一步解釋了第二個。[35] 這裏所說的「分別出來」若與加拉太書一章十五節所說的是同一件事，所指的便是保羅在出生之前即蒙神揀選的事實。[36] 可是，在該節保羅明說「當我在母腹裏〔神〕就把我分別出來」，而且這「分別出來」顯然是在時間上先於隨後提到的「呼召」；在本節則既無「在母腹裏」等字，「分別出來」亦是在「蒙召作使徒」之後才提及。因此，本節的動詞較可能是指保羅在蒙召作使徒之時，被神把他分別出來傳神的福音。[37] 鑑於

---

32 陳終道 43 。加爾文 10 上 看似爲類同的講法：「他〔保羅〕從前是由普通信徒的地位開始的，而漸漸進入特殊的地位，成爲特派的使徒。」其實這是中譯本誤譯了原文的結果。 Cf. Calvin 14: 'he is shifting his argument from the general to the particular, since the apostleship is a particular kind of ministry.'

33 參導論第玖節乙部註 51 。

34 Cf. Wilckens 1.61-62; Seifrid, *Justification* 188 n.19; Leenhardt 33.

35 Cf. K. L. Schmidt , *TDNT* 3.494. Nestle - Aland 的標點符號將 κλητὸς ἀπόστολος ἀφωρισμένος εἰς εὐαγγέλιον θεοῦ 視爲一個片語，意即「蒙召作『爲了神的福音被分別出來的』使徒」。但這做法似乎不必要地使經文的結構變得笨拙，因此 ἀπόστολος 之後應加上逗號；參 Cranfield 1.53.（亦參下面註 37 下半）

36 So, e.g., Luther 17-18; Bruce 67; Michel 68; Käsemann 6.

37 So Murray 1.3; Moo I 36; Davidson-Martin 1015*a*. 如 Schlier 21 所解釋的，經文說「蒙召」在先，「被分別出來」在後，是因爲後者轉到保羅任使徒的工作上去。 Mason ('Rom. 1.16'

這第三個片語跟前一個片語的密切關係，動詞所指的不大可能是保羅（和巴拿巴）被安提阿教會「分別出來」（徒十三 12 ，新譯）從事宣教工作的那個場合，因爲該次並非保羅蒙召作使徒之時。[38]

好些釋經者認爲，這裏的原文分詞「被分別出來」與「法利賽人」一詞構成文字遊戲，因後一個詞從辭源學的角度通常被解釋爲「分別出來的」之意：[39]「保羅曾爲律法把自己分別出來，現在他爲著福音而被神分別出來。」[40] 但保羅是否曉得此說所涉及的、希臘文的「法利賽人」與希伯來文和亞蘭文的「分開」一詞的關係呢？[41] 這樣的文字遊戲幾乎可以肯定是他的讀者難以領會的。[42] 不過，此說最大的困難，是在於其解釋與「分別出來」在本節的實在用法不符：「法利賽人」（假設上述對這詞的解釋是對的）所涉及的「分別出來」最可能指**從不潔**分別出來，但本節所指的是**爲了福音**被分別出來；「法利賽人」是通用於**所有**法利賽派成員的稱號，但「爲了福音被分別出來」不是保羅以基督徒身分與別的基督徒共享的權利，乃是他以蒙召使徒的**特殊**身分而享有的特權。[43] 因此，討論中的見解是難以成立的；「被分別出來」很可

278-80 ）將 ἀφωρισμένος εἰς εὐαγγέλιον θεοῦ 連於之前的 κλητὸς ἀπόστολος 來解釋，他認爲這詞語的意思即是：**與其他的使徒相比**，保羅是「特別被委派傳揚神福音的使徒」，他的福音使他與其他的使徒有所區別。但是從本節經文本身，很難看出保羅和其他使徒比較的意思來。亦參上面註 35。

[38] 羅一 1 、加一 15 ，及徒十三 12 所用的動詞都是 ἀφορίζω, 在保羅書信另外出現兩次（林後六 17 ；加二 12 ）。

[39] Φαρισαῖος = 'one who is separated'. Cf. M. Black, *IDB* 3.776*a*; K. L. Schmidt, *TDNT* 5.454.

[40] 虞格仁 39 。 Cf. Nygren 45-46; Morris 39-40; Spallek, 'Εὐαγγέλιον' 185; Fitzmyer I 833*a* (§ 15). Fitzmyer II 232 甚至認爲，保羅可能在暗示，他的法利賽背景，是神爲了他後來的福音工作而命定的 。

[41] Betz （ *Galatians* 70 n.134 ）認爲並無證據支持正面的答案。

[42] Dunn 1.9. Schlatter 17 = (E) 7 則認爲，雖然我們不能肯定這個對比對收信人的清晰程度，但對於保羅本身，此對比是有力和有深度的。

[43] Cranfield 1.54.

能並無暗指保羅從前是法利賽人的事實。[44]

保羅被分別出來的目的，就是「爲了神的福音」。「福音」一詞的背景，主要是以賽亞書四十至六十六章：在其中，報喜訊者宣告耶和華作王了（五十二 7 ），祂要保護及引導被擄的百姓重歸故土（四十 9 ），外邦人要承認錫安是普世的屬靈中心，他們要「宣揚上主的榮耀」（六十 6 ，思高），耶和華的僕人奉差遣宣揚救恩的信息（六十一 1 ）。[45] 此詞在新約的基本意思是，神已介入歷史施行拯救的好消息——在耶穌基督身上，神成就了祂對以色列民的應許，爲祂的子民開啓了救恩之門（路一 68 ～ 73 ）；先知以賽亞的話 [46] 在基督身上得到了完全及最終的應驗（路四 16 ～ 21 ）。

在上述的基本意思之下，「福音」這名詞可以按不同的文理而獲得不同重點的意思；在這方面，腓立比書提供了很好的說明。[47] 就本節而論，保羅隨即以關係代名詞及介詞片語引入他對「福音」的簡要描述 ，[48] 因此這名詞在這裏似乎是單指福音的內容。[49] 另一方面，保羅「爲了神的福音」被分別出來的含義，就是「爲傳天主的福音」（思高）被分別出來，引伸之意即是「奉派傳上帝的福

---

[44] Cf. Käsemann 6; Schlier 21; Wilckens 1.63.

[45] 賽四十 9 的「報好信息」者和五十二 7 的「報佳音 …… 報好信」者， LXX 皆譯爲 (ὁ) εὐαγγελιζόμενος. 此動詞 εὐαγγελίζομαι ——與名詞「福音」（ εὐαγγέλιον ）爲同源詞——在以賽亞書出現只有上述四次，名詞則沒有出現。關於「福音」一詞的背景，詳參《腓》87-88 ； R. P. Martin, *ISBE* 2.529*b*-30*a*; U. Becker, *DNTT* 2.108-9; A. B. Luter, *DPL* 369.

[46] 賽六十一 1 ～ 2 ：「至高的上主 …… 揀選了我，要我向貧窮的人傳佳音。……他差遣我宣佈：上主拯救他子民的恩年」（現中）。

[47] 詳參《腓》476 註 69 。

[48] εὐαγγέλιον θεοῦ . . . ὃ . . . περὶ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ.

[49] Cf. Schlier 21; Dunn 1.10. 基於同一理由，「福音」在此亦不能解爲籠統意義的「基督徒的事奉」('Christian service': Davidson-Martin 1015*a*-*b*).

音」（新譯，參：當代）；[50] 這就向我們提示，名詞同時含有傳福音的行動之意。[51]

下文第三節明說「神的福音」是論到基督的；在這事實的提示下，可見此詞的意思不是關乎神的福音，而是神是這福音的「創始者」或來源。[52] 大體上我們可以這樣說：就其來源及權威性而論，福音是「神的福音」；就其內容而言，福音是「基督的福音」（羅十五 19 ）。[53] 兩個詞語所指的**在實質上**並無分別，不過這些不同的稱謂提醒我們，保羅所傳的福音有以神爲中心的一面，亦有以基督爲中心的一面，二者在神藉基督之死與復活救贖世界的計畫上融合爲一。[54] 換一個講法，保羅的神學是以神爲中心的，因爲神是救恩、因而是福音的來源；也是以基督爲中心的，因爲神的真理在歷史上的彰顯是在耶穌基督的作爲上。[55]

本書開首的這一節裏面，「基督」和「神」都同時首次被提及。但是在本書中，二者出現的總次數依次是 65 和 135 次。這事實和其他的證據一同顯示，羅馬書基本上是一卷論神的書信，甚於

---

[50] Cf. G. Dulon, *DNTT* 1.473-74; CEV ('he appointed me').

[51] So, e.g., G. Friedrich, *TDNT* 2.729; Michel 68; Moo II 1119*b*; Wedderburn 150 n.8. Cf. Cranfield 1.54 n.2 ('used in a slightly pregnant way'). 亦參一 17a 註釋註 2 及所屬正文。

[52] I.e., θεοῦ = not 'objective genitive' but 'subjective genitive' or 'genitive of author'. Cf. MHT 3.211; BDF § 163. Barrett 19 將「神的福音」解爲神如今表明（'is now setting forth'）的福音； Cranfield 1.55 n.1 正確地評爲不合理地限制了此詞的意思。

[53] So Stuhlmacher, 'Gospel' 153. A. B. Luter （ *DPL* 370*b* ）則認爲，這兩個詞語幾乎每次皆可以看爲表達來源或表達內容，只是按文理而重點不同。保羅書信中，「神的福音」另見於：羅十五 16 ；林後十一 7 ；帖前二 2 、 8 、 9 。此數節原文皆有冠詞。羅一的「神的福音」則沒有冠詞，這是由於 εὐαγγέλιον θεοῦ 是在介詞之後且屬專門性質（ so Käsemann 6, with reference to BAGD 165*b* [s.v. γράμμα, 2 c]）。「基督的福音」在保羅書信中另見於：林前九 12 ；林後二 12 ，九 13 ，十 14 ；加一 7 ；腓一 27 ；帖前三 2 。亦參：帖後一 8 ；林後四 4 ；羅一 9 。

[54] Beker, *Paul* 8. Cf. Furnish, *Jesus* 68-69. A. B. Luter （ *DPL* 370*b* ）指出，「神在基督裏」同時是福音的來源及內容，這講法是忠於保羅的神學的。

[55] Barrett 19.

新約任何其他的書卷（可能除了約翰壹書之外）。[56]

一 2　「這福音是　神從前藉眾先知在聖經上所應許的，」

本節指出神的福音的性質，隨後兩節則簡述這福音的內容。動詞所蘊含的主詞顯然是上一節的「神」字。「從前……應許」的原文[1]意思可能是「從前／預先宣告」，[2]也可能是「從前應許」或「預〔先應〕許」（思高）。[3]由於所宣告的是好信息，兩個意思便可融合爲一：神從前或預先所宣告的，便成爲神從前或預先所應許的。

「眾先知」原文作「他的〔眾〕先知」（現中）；希伯來「先知」的基本觀念是，他是神的代言人，向人宣告神的信息。[4]舊約時代的「神言人」（呂譯）不是僅指有先知職分的那些人物（= 狹義的先知），[5]亦包括所有其他奉神之命或受神之靈感動而說話的人（= 廣義的先知）。[6]鑑於本節的「藉眾先知」是與「在聖經上」緊連一起的，前者可能是泛指所有的舊約作者，就像希伯來書一章一節的「眾先知」一樣。[7]支持這看法的另一點，就是保羅說「全部聖經〔按文理是指當時的舊約聖經〕都是神所默示的」

---

56 So Morris, 'Romans' (here 251-52, 263). Cf. Sampley, 'Romans' 322-23; Smail, *Father* 20-21. 參導論第捌節註 6 及所屬正文。

1 προεπαγγέλλω ／ προεπαγγέλλομαι, 在新約另外只出現一次（林後九 5）。

2 Cf. O. Betz, *DNTT* 2.605; / J. Schniewind/G. Friedrich, *TDNT* 2.586; G. Friedrich, *TDNT* 6.833; W. Mundle, *DNTT* 2.176; LN 33.287.

3 Cf. BAGD 705 (s.v.); E. Hoffmann, *DNTT* 3.70; R. Mayer, *DNTT* 3.492.

4 舊約的先知原稱爲「先見」（撒上九 9），因夢與異象在先知的活動中扮演重要的角色。Cf. C. M. Robeck, *DPL* 755*a*, 755*b*.

5 他們包括：早期的先知（如以利亞、以利沙）；王國時期的「寫作先知」（如北國的阿摩司和何西阿，南國的彌迦和那鴻）；被擄及被擄後時期的先知（如以西結、哈該、撒迦利亞）。參 *EBD* 852 及 *IBD* 3.1277 之圖表。

6 如亞伯拉罕（創二十 7）、摩西（申三十四 10〔參十八 18、15〕；徒三 21～22）、大衛（徒二 30）。

7 So Morris 41. 參《來》1.37。

（提後三 16 ，新譯），又強調是神藉聖靈將真理啓示給人；[8] 因此他大抵亦會同意，不單是舊約聖經的預言，而是舊約聖經的全部，都是作者「在聖神〔即聖靈〕推動之下說出〔寫下〕來的」（彼後一 21 ，思高）。[9]

但若「眾先知」所指的是籠統的舊約作者，「聖經」[10] 所指的也就是籠統的舊約聖經全部；這就是說，保羅此刻可能沒有特別想到舊約的某一些經文。本節的主旨只在於聲明，神的福音早已在舊約聖經裏預告了，就如他稍後將會聲言，神的義「有律法和先知〔即是全部舊約〕爲證」（三 21 ）。由於神的福音是「論到他兒子我主耶穌基督」的（ 3 節），[11] 本節的聲稱等於說，舊約聖經指向基督，神在舊約對以色列所作有關基督的應許，在福音裏獲得兌現（參：路二十四 27 ）；[12] 這是保羅從他基督徒信仰的角度來看舊約，在神已在基督裏成就救贖大工的事實底下來解釋舊約的結果。[13] 本書的內容將會較詳細地顯示，保羅認爲哪一些是有「預告福音」性質的經文；第十七節所引用的哈巴谷書二章四節是第一

---

8 參：林前二 7 ～ 13 （尤其是 10 節）；弗三 5 。聖靈被稱爲「啓示的靈」（弗一 17 ，新譯）：參 Lincoln, *Ephesians* 57.

9 動詞原文是 φέρω 的現在時態被動語態分詞；思高的「推動」比一般中譯本的「感動」較能表達出此處原文「被〔聖靈〕承托和引導著」的意思。參：徒二十七 15 ：船被風「颳著走」（現中）。

10 聖經被稱爲「聖」（新約僅此處及提後三 15 ），是因這些經卷是源出於神——祂稱爲「以色列的聖者」（ LXX ὁ ἅγιος τοῦ 'Ισραήλ; 例如：賽十 20 ，十七 7 ，六十 9 ）——並且帶著神的權柄；參 Cranfield 1.353 (on 7:12); G. Schrenk, *TDNT* 1.751. γραφαῖς ἁγίαις 一詞在新約出現僅此一次；提後三 15 的「聖經」原文是另一個片語：[τὰ] ἱερὰ γράμματα = '[the] sacred writings' (RSV, NEB). 前一個片語並無冠詞，可能是因屬專門性質且是在介詞之後：參 BAGD 165*b* (s.v. γράμμα, 2 c); 一 1 註釋註 53 。 Mounce 60 n.5 則認爲，ἁγίαις 之前並無冠詞這一點強調了那些經卷的「聖」的品質。

11 見註 15 及所屬正文。

12 Cf. Leenhardt 36; Nygren 47.

13 Cf. Aageson, *Written* 37.

段，創世記十五章六節顯然是另一段（參：羅四）。

事實上，在保羅的書信中，引用舊約最多的是羅馬書。這是由於保羅在本書中持續不斷地闡釋他所傳的福音，他必須表明這源出於神的福音，如何與同樣地源出於神的舊約聖經之信息是一致的。[14] 本節有插入句的性質，因爲第三節首句其實是直接連於第一節末句的：「奉派傳上帝的福音……就是論到他的兒子我們的主耶穌基督」（新譯）。[15] 這就是說，保羅在本書的開首，便刻意加插本節的聲明，這就向我們提示，他這句話的用意，是要針對一些人對他的指控提出反駁：他的福音並不是一種創新的、與以色列的傳統信仰無關的最近發明，也並無否認神在其話語中對以色列所作的應許，反而正是這些應許的兌現及完成。[16]

一 3　「論到他兒子—我主耶穌基督。按肉體說，是從大衛後裔生的；」

一 4　「按聖善的靈說，因從死裏復活，以大能顯明是　神的兒子。」

第三節開首的「論到他兒子」與第四節（在原文）結尾的「我主耶穌基督」前後呼應，將這兩節劃爲論耶穌基督的一個小單元。這兩節在原文顯示閃族語法的詩體平行結構，其中呈現交叉式排列法。[1] 一個普遍被接納的看法是，保羅在這兩節採用了一個傳統

---

[14] Cf. M. Silva, *DPL* 638*b*.

[15] 換言之，第 3 節 περὶ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ 並非本節之關係子句的一部分（如在 Louw 1 § 1），而是應連於第 1 節的 εὐαγγέλιον θεοῦ 一詞。So Michel 70; Stott 49. KJV 亦是將本節放在括號內。

[16] Cf. Moxnes 218-19; Hays, *Echoes* 34; Weima, 'Romans' 341.

[1] Fee（*Presence* 479）的分析如下（英文圖解見 480）：

περὶ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ	A
τοῦ γενομένου	B
ἐκ σπέρματος Δαυὶδ	C
κατὰ σάρκα	D

（即是在他之前已成形）的認信公式。導致這結論的因素，包括下列數點：[2] 上述的平行結構；兩個分詞在句首的位置 [3]（見註 1，B, B'）；被動語態的分詞（見註 1，B'）；[4] 肉體與聖靈的對比；[5] 基督的復活稱爲「死人的復活」（原文直譯）；在保羅書信出現僅此一次的（原文）「顯明」和「聖善的靈」；一些不像保羅神學的思想。[6] 釋經者進一步分析哪些部分是傳統資料、哪些是保羅自己

τοῦ ὁρισθέντος υἱοῦ θεοῦ ἐν δυνάμει		B'		
κατὰ πνεῦμα ἁγιωσύνης				D'
ἐξ ἀναστάσεως νεκρῶν			C'	
Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ κυρίου ἡμῶν	A'			

ABB'A' 和 CDD'C' 構成兩對交叉式排列法。參 Louw 1 § 1. 不過，嚴格地說，至少從意思的角度來看，B + C 才是對應著 B'，C' 因而不是與 C 對應，而是另外的一個單元。因此，上圖較宜修改如下：

περὶ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ	A			
τοῦ γενομένου ἐκ σπέρματος Δαυὶδ		B		
κατὰ σάρκα			C	
τοῦ ὁρισθέντος υἱοῦ θεοῦ ἐν δυνάμει		B'		
κατὰ πνεῦμα ἁγιωσύνης			C'	
ἐξ ἀναστάσεως νεκρῶν				D
Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ κυρίου ἡμῶν	A'			

由此可見，這兩節經文的排列法並不是完全工整的（ cf. Beasley-Murray, 'Romans 1:3f' 150）；筆者也未能同意「形容主的兩句話……相對得極其完整」（鮑 1.32），因爲不但 C' 比 C 多了末後一字，而且第二句比第一句多了一整個片語（D）。

2 Cf. Schlier 23-24; Dunn 1.5, 21; Wilckens 1.57-61 (esp. 57-59); Beasley-Murray, 'Romans 1:3f' 147-48.

3 這是動詞在閃族語法的典型位置。

4 此格式在其他的傳統公式中出現：如羅四 25；林前十五 3～4；提前三 16。

5 在新約他處，此對比用在耶穌基督身上的時候，也是在一些傳統的公式中出現（提前三 16；彼前三 18）。

6 保羅書信再沒有提到基督是大衛的後裔（除了提後二 8，而該處肯定是另一個認信公式）；也再沒有把基督爲神兒子的地位與祂的升高連起來。這兩節又沒有提到基督之死。

的文字時，卻出現分歧的意見。例如：有認爲在開首的「論到他兒子」和（按原文次序）末後的「我主耶穌基督」之間的全部內容，都屬原來的認信公式；此公式所論的是耶穌以大衛子孫的身分登基爲普世的主；首尾的兩個片語是保羅加上的，後者表示保羅接受原來認信公式對基督爲主的理解，前者的目的則可能是爲要削弱公式所似乎呈現的「嗣子論」（在此指基督是在復活時才被立爲神的兒子），申明基督乃是先存的神子。[7] 亦有認爲「具有大能」（思高、呂譯）及「從死裏復活」二詞也是保羅加上的，前者的目的是要削弱公式所呈現的「嗣子論」，後者則是保羅對基督何時被立爲神兒子的正確解釋。[8] 朱維特甚至從這兩節看出整個編輯過程來：首先，原來的（猶太基督徒）認信公式只說：「生於達味〔即大衛〕的後裔，由於他從死者中復活，被立爲天主之子」（思高）；[9] 其次，說希臘語的教會加插了「按肉體」與「按〔著〕靈」（無「聖」字）的對比，將此認信公式推向希臘的物質二元論；最後，保羅把「以大能」及「聖」字加插進去，另外在公式的首尾加上「論到他兒子」和「我主耶穌基督」兩個詞語。[10]

可是，認爲保羅在此是採用了在他之前已成形的一個認信公式，此一結論其實是難以肯定的。上述的分歧意見顯示，要斷定此

---

7 Cf. Beasley-Murray, 'Romans 1:3f'150, 151-52, 154, 148 (in that order). Cf. also Fannon, 'Tradition' 299-300. Lohse（'Romans' 132-33）則認爲，保羅是用了開首的「（論到）他兒子」和結尾的「（我）主（耶穌基督）」這些源自說希臘語之基督徒群體的稱號，來解釋他所引用猶太基督徒的認信公式。

8 Cf. Barrett 20 n.1, 21-22; Barrett, *Adam* 71; *Paul* 24-25.

9 I.e., τοῦ γενομένου ἐκ σπέρματος Δαυὶδ
τοῦ ὁρισθέντος υἱοῦ θεοῦ ἐξ ἀναστάσεως νεκρῶν.

10 Jewett, 'Romans 1:1-17' 604-9 (esp. 605-7); *Anthropological* 138-39. 參 Dunn 1.5, 14 及 Sampley（'Romans: Response' 117）對此說的評語。Fridrichsen（'Apostle' 10）則一反流行的看法，認爲這兩節是 'a specifically Pauline formula'.

公式的性質和內容，是一件困難甚或不可能的事。[11] 因此，較穩妥的看法是，在這兩節裏面，保羅採用了一些傳統的詞語，這些詞語反映了一些在保羅之前已流行的、有關耶穌的信念。[12] 無論如何，至重要的一點是，保羅在這裏所引用的傳統資料，是他完全同意 [13] 或經他改造成爲自己的；[14] 因此，我們可以並且必須將這兩節視爲表達了保羅自己的思想，按保羅及其書信的背景來解釋之，而不是按一些臆測成分極高的理論來解釋。[15]

一 3　如上文指出，「論到他兒子」是直接連於第一節末的「神的福音」一詞。[1] 神的兒子就是「我主耶穌基督」（4 節末）。保羅總是愛以提到耶穌基督來總結或描述他宣講的內容，在這裏也不例外。[2] 他用「神的兒子」這等稱號 [3] 來指出基督的崇高地位，此稱號主要是指祂是先存的神子；祂的神子身分於祂在世爲

---

[11] Cf. Gaffin, 'Resurrection' 101-2; Moo I 39. Cranfield （'Evidence of Romans' 269）指出，即使保羅確是採用了一個認信公式，由於我們並不曉得此公式原來的意域（即是在甚麼情況下使用），我們也不能確定此公式原來的意思。

[12] Cf. Hurtado, *DPL* 902*a-b*; Moo I 48-49; V. S. Poythress, as reported in *NTA* § 20(1976)-872.

[13] 羅一 3 ～ 4 與使徒行傳所載保羅於彼西底的安提阿之講道內容（十三 16 ～ 41）有三點不謀而合：耶穌被宣講爲神的兒子（十三 33）；耶穌是來自大衛的後裔（十三 23）；耶穌被宣告爲神的兒子，是與祂的復活連在一起的（十三 33）。 Cf. Robinson 14; Harrison 16 （參海爾遜 53）。

[14] 這有別於另一種情況：他引用別人的話，爲要對它提出反駁或修正（如林前六 12 ～ 13）。

[15] Cf. Gaffin, 'Resurrection' 102-3, 129; Moo I 39, 48-49; Morris 44. 留意 Morris 43 n.41 對使用 'pre-Pauline' 一詞的警告。

[1] 見一 2 註釋註 15 及所屬正文。

[2] So Furnish, *Jesus* 66; 66-92 全章論「保羅福音中的耶穌」。保羅稱福音爲「基督的福音」（見一 1 註釋註 53 末）。另參：林前二 2，十五 12 、 20 ；林後一 19，四 5，十一 4 ；加一 16，三 1。

[3] υἱὸς θεοῦ / τοῦ θεοῦ υἱός / τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ（羅一 4 ／林後一 19 ／加二 20 ；弗四 13）； τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ / τὸν υἱὸν αὐτοῦ（羅一 3 、 9，五 10，八 29 ；林前一 9 ；加四 6 ／加一 16，四 4 ；帖前一 10）； τὸν ἑαυτοῦ υἱόν （羅八 3）； τοῦ ἰδίου υἱοῦ（羅八 32）； τοῦ υἱοῦ τῆς ἀγάπης αὐτοῦ（西一 13）； ὁ υἱός（林前十五 28）。

人時被掩蓋著，卻在祂復活得榮時彰顯出來，[4] 就如保羅即將提到的。值得特別留意的是，「論到他兒子」這片語居首的位置，表示隨後由分詞引介的兩句都是指這個兒子的，意味著「從大衛後裔生」的那一位，在祂「被立爲上帝兒子」（ 4 節，呂譯）之前，就已經是神的兒子。[5]

關於這位先存的神子，保羅在本節和下一節依次提到兩方面。（一）祂「是由大衛後裔生的」（呂譯）。「生」字原文（如在加四 4 ）不是一般用來指「生孩子」或「出生」的那個字，而是在腓立比書二章七節指基督「成爲」人樣式的那個字。[6] 此字有時亦可以是「出生」之意，它在本節也許就是按此意思當作另外那個字的同義詞來使用。[7] 可是另一方面，有幾點值得留意：第一，保羅一貫地用這字來指基督的出生或成爲人，而不用普通的那個「生」字（見註 6 ）。第二，本節和加拉太書四章四節都提到基督是神的兒子；保羅常提到神是基督之父，亦有一次提到基督的母親（加四 4 ），卻沒有一次提到祂肉身的父親。第三，保羅相信耶穌是先存的神子，而這信念跟「基督是和常人一樣由母親與父親交合懷孕而生」的看法，在保羅的思想中很可能是不能互相協調的。基於這些原因，另一個結論至少是同樣可能，甚或是較爲可取的：保羅在這裏（及加四 4 ）用了這個而非另外那個「生」字，可能反映他曉得耶穌是由童女懷孕而生的那個傳統。[8]

---

4 這是 Byrne, *Sons* 197-211 全章論「保羅對基督爲神兒子之看法」的結論（ 213 ）。

5 Cranfield 1.58.

6 原文依次爲：γεννάω（羅九 11 ；林前四 15 ；加四 23 、 24 、 29 ；提後二 23 ；門 10〔後二次爲比喻性用法〕），γίνομαι（本節；加四 4 ；腓二 7 ）。

7 Cf. BAGD (s.v. γίνομαι, I 1 a); Fitzmyer II 234.

8 Cf. Cranfield 1.59; J. S. Wright, *DNTT* 3.661; Guthrie, *Theology* 371; and, esp., Wenham, 'Jesus' 298-301 (here 299-300). 腓二 7 的「成爲」不應解爲「生爲」；此點見《腓》 241 。

耶穌是由大衛後裔[9]生的事實，強調了祂的人性的真實，[10]從而使祂的復活（4節）顯出爲大能的神蹟；這事實同時表示，神對大衛所作的應許（撒下七8～16），在耶穌身上兌現了[11]——祂就是舊約所應許（2節）的彌賽亞（九5），祂的出生標誌著猶太末世觀所說「將要來的世代」業已開始，猶太教在福音裏開始獲得成全。[12]就這樣，在本書的開首，保羅便將耶穌的事蹟根植於以色列的歷史及希伯來人的聖經；尤其是在下文第九至十一章之討論的事實底下，這一點是非常重要的。[13]如在上一節一樣，保羅要表明，論到神子基督的這個福音，是與舊約聖經一脈相承，且是成全猶太教的。

神的兒子爲大衛後裔所生，只是「按肉體說」的。「按肉體」原文的介詞片語在第八章多次用來指一種生活方式或生命狀況，「肉體」一詞顯然有負面的道德倫理意義，[14]這負面意義在「不隨從肉體、只隨從聖靈」（八4）的對比中尤其顯著。不過，「肉體」在本節（如在九1）較可能只有所謂中性意思，「按肉體說」或「按肉身說」（新譯、呂譯）意即「就〔基督〕肉身的世系

---

9 內村47執著「後裔」原文爲 σπέρμα 的事實，認爲「它指的是男系的後裔」，從而提出「豈非保羅在否定福音書所強調耶穌由童女而生的這一件事」的問題。這是不必要的，因「大衛的後裔」所指的，其實只是耶穌與約瑟法律上的關係。參路三23：「在人的眼中，他是約瑟的兒子」（現中）。

10 內村55說：「神子降世就是意味著祂永遠變成了人。祂已捨神而爲人，三而一的神永遠地捨棄了中間的一位」。兩部分的意思都是很有問題的；關於所謂的「基督虛己論」，可參《腓》234的討論。

11 J. A. Motyer, *DNTT* 1.427; cf. Anderson, 'Romans 1:1-5' 29-35 (esp. 32, 35). 關於第二點，詳參 Bruce, *Development* 68-82. 李保羅12、16將 γενομένου 解爲「實現〔應許〕」之意；這見解並無說服力。

12 Cf. Barrett 21.

13 Witherington, *Narrative* 131.

14 κατὰ σάρκα 所形容的分別爲：περιπατεῖν（walking, 4節；參：林後十2）；εἶναι（being, 5節）；ζῆν（living, 12、13節）

而論」。[15] 這話的作用是表明一件重要的事實：雖然「按其人性而言」（金譯）神的兒子在法律上是大衛的後裔，但祂的人性並不是祂個人的全部。[16] 保羅隨即提出關於先存的神子的第二方面。

一 4　（二）本節指出先存的神子的第二方面（第一方面在上一節）。和合本的譯法有多處必須重新商榷；本節的詮釋，就以這方面的討論為起點。第一，「顯明」的原文 [1] 在新約另外出現七次，除了一次是指安提阿的門徒「決定」捐錢送給耶路撒冷的教會（徒十一 29 ，如新譯），其餘六次，行動的主詞都是神；其中兩次是指神「指定」一個日子（來四 7 ，思高）和「定下」了萬族的年限與疆界（徒十七 26 ，現中），其餘四次皆與耶穌基督有關：兩次指人子要「照〔神〕所預定的」離世（路二十二 22 ），以及耶穌照神「已定的計劃」被釘十字架（徒二 23 ，思高）；另二次則是指耶穌基督乃神所「立」的審判主（新譯：徒十 42 ，十七 31 ）。由此可見，原文動詞在新約他處的用法，並不支持本節「顯明」的譯法。尤其是在上述最後二節的提示下，此動詞在本節可能也是指基督「被立為上帝兒子」（呂譯），[2] 而不是「被顯明為」或「被證明為」或「被宣告為」神的兒子。[3] 鑑於本節亦提及

---

[15] Cf. BAGD 407*b* (s.v. κατά, II 6); Moule 58; R. J. Ericson, *DPL* 304*a*. Dunn 1.13 (cf. J. D. G. Dunn, as reported in *NTA* § 18[1973]-197) 則認為，「肉體」在本節至少有部分負面的意思； Fee (*Presence* 481-82 n.20) 從「讀者回應批判學」(reader response criticism) 的角度對此提出批判。 Moo II 1119*b* 意譯為「純粹從人的角度來看」；但這意思跟下一節 κατὰ πνεῦμα 構成的對比不夠鮮明（後一個片語顯然不能解為「從聖靈的角度來看」）。

[16] Cranfield, 'Evidence of Romans' 270.

[1] 原文動詞為 ὁρίζω.

[2] 參思高； Barrett 21; Moo I 40 ('appointed'); G. Schneider, *EDNT* 2.532*a* ('install'); RSV; G. Schneider, *DNTT* 1.473 ('designated'); de Jonge, 'Jesus' 102 ('designated, appointed'); Michel 70 ('bestimmen [designate], bestellen [appoint], einsetzen [install]').

[3] 依次見： TEV ('shown' to be); CEV ('proved' to be); KJV, NKJV, NASB, NRSV, NIV; BAGD 581 (s.v. 1 b); Hooker, *Adam* 34-35; *Pieces* 59; Morris 45; Robinson 14 ('declared' to be). Knox 383 則認為「宣告」及「設立」兩個意思同時適用於本節。

基督是「因從死裏復活」而被立爲神兒子的，動詞在這裏亦不宜解爲「預定」，指詩篇二篇六節及以後的天命。[4]

第二，「以大能〔顯明〕」將原文的介詞片語視爲形容動詞，[5] 得出的意思即是：「上帝使他〔基督〕從死裏復活，〔就這樣〕以大能顯示他是上帝的兒子」（現中）。[6] 不過，上一段已經指出，「顯明」原文較可能是「被立爲」之意。本節被立爲神兒子的，從開始就已經是神的兒子（ 3 節），可見被立爲神的兒子並不涉及本質上的改變；與此同時，「神的兒子……被立爲神的兒子」這話表示，被立爲神的兒子確實涉及某種改變，這種改變正好由討論中的介詞片語表達出來了。[7] 這就是說，如釋經者大都同意的，介詞片語應視爲形容名詞「兒子」一詞，得出的意思即是：基督被立爲「具有大能的」（思高）[8] 或「在大能中」的、神的兒子。[9]「在大能中」這譯法比「具有大能的」更爲可取，因爲前者是原文的直譯，所提供的意思也更爲豐富：自基督復活後，也是「由於〔或藉著〕他從死者中復活」（思高），[10] 祂便被高舉至天上能

---

4 *Pace* J. Schneider, *DNTT* 2.79; K. L. Schmidt, *TDNT* 5.453 (cf. *TDNTA* 728); Kaylor 27.

5 Cf. TEV/NIV: 'shown with great power / declared with power'; Black 23; Louw 1 § 1. 原文的介詞片語爲 ἐν δυνάμει, 在新約多次有副詞的功用（可九 1 ；路四 36 ；林前十五 43 ；西一 29 ；帖前一 5 ；帖後一 11 ），但亦有一次用作表語形容詞（ predicative adjective ）（林前四 20 ）。

6 參內村 54 ~ 55 ：「〔基督〕以權能被設立爲上帝的兒子」； Schlatter 20 = (E) 9. 李保羅 17 先把 δυνάμει 視爲「福音」的同義詞（參一 16 ），從而將 ἐν δυνάμει 解爲「在福音中」；這做法十分牽強。

7 Cf. Moo I 40-41.

8 參新譯（「他是大有能力的、上帝的兒子」）；海爾遜 51 （= Harrison 15 ）；盧格仁 41 ； Mounce 62; KJV, NKJV, NASB ('the Son of God with power').

9 Cf. RSV, NRSV ('Son of God in power'); Ziesler 63; 鮑 1.32 、 34 、 35 、 36 。

10 在 ἐξ ἀναστάσεως νεκρῶν 一詞內的介系詞，可能同時有上述（ temporal and causal/instrumental ）兩方面的意思（ so Beasley-Murray, 'Romans 1:3f' 153; M. J. Harris, *DNTT* 3.1189 ），其中以後者較爲顯著（ cf. Morris 47 ）。

力的範疇中，如今「祂整個存在的方式是在大能中」；[11] 祂的復活使祂作爲神兒子的功能被提升了，以致祂更完全地分享神的能力，成爲神的能力與權柄的執行者。[12]

「由於他從死者中復活」（思高）原文並無「他」字，直譯爲「因死者的復活」；[13] 一些釋經者認爲，保羅不說「祂〔基督〕從死人中的復活」而說「從死人的復活」，是因爲「在保羅看來，基督的復活乃是死人復活的開始。藉著基督，復活的時代，已經突然臨到我們了」。[14] 引句的話固然是對的，因爲保羅確以復活的基督爲「睡了之人初熟的果子」（林前十五 20；參 21～23、44～49 節）；不過，這方面的意思在羅馬書本節絕不明顯，到了八章十一節才表明出來。因此，「死者〔原文爲複數〕的復活」在這裏較可能只是一種使用了「籠統之複數」的表達法，所指的其實是一個人（基督）的復活。[15] 基督從死裏復活之前，祂

---

[11] Cf. Fitzmyer II 235; 鮑 1.35-36（引句出處）。相對來說，基督在世時，祂的存在方式可說是「在軟弱中」（林後十三 4，現中；原文作 ἐξ ἀσθενείας）。Cf. also Witherington, *Narrative* 117; W. Grundmann, *TDNT* 2.304. Longenecker（'Christology' 479）認爲，在這早期的猶太基督徒認信公式中，「神的兒子」可能是指基督順服神的態度和行動。但這意思與文理不符，因這裏所指的是復活後、「在大能中」的神的兒子，不是在世爲人、順服至死（腓二 8）的耶穌基督。

[12] So Dunn 1.14; cf. J. F. Maile, *DPL* 278*a*. 亦參：林前十五45；腓二9（以及《腓》251-54 的討論）。Wilckens 1.65 則認爲，保羅在這裏所想到的能力，首要的可能是福音在外邦人中間被傳揚此事上，基督所運用的能力。作者引一16；林後十三3～4；林前一18、24，及二4等經文助證；但這些經文所論的都是神的能力，不是基督所運用的能力（林後十三3 是唯一的例外）。

[13] 不是 ἐκ τῆς ἀναστάσεως αὐτοῦ τῆς ἐκ νεκρῶν, 而只是 ἐξ ἀναστάσεως νεκρῶν.

[14] 虞格仁 43（cf. Nygren 49-50）；cf. Witherington, *Narrative* 177; Harrison 15（海爾遜 51）。按 S. H. Hooke（as reported in *NTA* § 8[1963]-229）的解釋，這裏所指的不是基督自己的復活，而是現在因基督的復活而成爲可能的、死人的復活。內村 72-73 則解爲「藉著基督使死者復活的這件事」，認爲所指的「是靈性的死者獲得屬靈復活的這件事」；但他所提出的理由並無說服力。

[15] Cf. Bruce 69; Beasley-Murray, 'Romans 1:3f' 153. 徒十七 32（ἀνάστασις νεκρῶν）可能是相同的現象；cf. Bruce, *Acts* 340. 徒二十六 23（πρῶτος ἐξ ἀναστάσεως νεκρῶν =

就已經是神的兒子；基督不是因從死裏復活而首次成爲神的兒子，乃是因祂的復活而被立爲在大能中的、神的兒子。

第三，「按聖善的靈說」原文並無「善」字；[16]「聖靈」原文直譯作「聖潔的靈」（新譯）。[17]「按至聖的神性／從聖潔的神性」（思高／現中）這種譯法，似乎是反映了一種見解，即認爲本句「是將基督的神性與祂的人性對照。這裏並非指三位一體中之第三位」。[18] 可是，「靈」字原文在保羅書信中的用法，[19] 並不支持在這裏把這種無別例可援的意思給予此字的做法。[20] 又有釋經者認爲，這裏所指的不僅是基督的神性（屬神的性情），而是祂在得榮的狀況中所具的、那超越非凡且大有能力的聖潔之源，就是此聖潔之源使祂能將生命賦予人（參：林前十五 45 ）。[21] 可是，原文片語所形容的是基督被立爲在大能中的神子一事，而基督如此被立是在祂從死裏復活之時，因此這片語不大可能是指基督復活後

'the first out of the resurrection of the dead'）的情況與十七 32 及羅一 4 不同，因爲在 ἐξ ἀναστάσεως νεκρῶν 之前還有「首先」（新譯、現中）一字。 Moo I 43 則把本節的 νεκρῶν 視爲 partitive genitive, 意即「從／由死人中復活」（新譯、當代／呂譯）。不過，「從死人中〔復活〕」的意思在新約是由 (ἀνάστασις) ἐκ νεκρῶν 表達的（路二十 35 ；徒四 2 ；彼前一 3 ）； ἀνάστασις νεκρῶν （徒二十三 6 ，二十四 21 ；林前十五 12 、 13 、 21 ；來六 2 ）或 ἡ ἀνάστασις τῶν νεκρῶν （太二十二 31 ；林前十五 42 ）的意思似乎只是「死人的復活」（ νεκρῶν = subjective genitive ）。關於新約論復活的各種表達方式，可參《腓》 374 註 196 。

[16] 「聖靈是聖而善的，故稱爲聖善的靈」（陳終道 48 ）這話，似乎是受和合本誤導的結果。

[17] 原文爲 (κατὰ) πνεῦμα ἁγιωσύνης. 後一個字在新約另外只出現兩次（林後七 1 ；帖前三 13 ）；參《帖前》 269-70 。

[18] 何宜敦 18 。 Cf. LN 26.9 ('as to his divine nature'), 88.25 ('as to his divine being'); Louw 2.35 (ἁγιωσύνης = 'unique', πνεῦμα = 'personality, inner being'); O. Procksch, *TDNT* 1.114-15 ('identical with deity'; cf. *TDNTA* 18); Mounce 62 ('Christ's own inner spirit').

[19] 詳參《帖前》 461-63 。

[20] Cf. Moo I 41-42.

[21] Fitzmyer I 833*b* (§ 16). H. Riesenfeld (as reported in *NTA* § 30[1986]-710 ）認爲，原文片語最好按與其相反的字次譯爲「由於祂的靈的聖潔」，本句是指基督自己的靈乃異常聖潔的，這可見於祂對神的順服（腓二 7 ～ 8 ）。

在得榮的狀況中的情形。

可能最好的解釋，就是將原文片語視爲閃族語法，「聖潔的靈」即是聖靈。[22] 不過，原文片語（尤其是開首的介系詞）的準確意思，似乎不甚明顯。（ 1 ）有釋經者認爲，在這裏使基督復活的是聖潔的靈；[23] 可是，保羅書信多次明說，使耶穌復活的是神，[24] 而且八章十一節的講法，似乎是刻意地避免將耶穌的復活視爲聖靈的工作。[25] （ 2 ）另有認爲這裏的意思是，神使耶穌從死裏復活，是藉著聖靈。[26] 八章十一節就有這樣的含義，因爲該節的要旨是在歸結子句：「那叫基督耶穌從死裏復活的，也必藉著住在你們心裏的聖靈，使你們必死的身體又活過來」，其中的「也」字指向開首的發端子句：「叫**耶穌從死裏復活**者的**靈若住在你們心裏**」；保羅這樣把住在信徒心裏的聖靈與基督的復活連起來，用這二者相連的思想來引介該節的論點（信徒既有聖靈住在心裏，他們也必要復活），其明顯的含義就是，神是藉聖靈使耶穌從死裏復活的；[27] 全節的意思即是：「上帝的靈〔曾〕使耶穌從死

---

[22] So, e.g., Barrett 20-21; Robinson 14-15; Moo I 42-43. 按這種理解，πνεῦμα ἁγιωσύνης 是希伯來文 רוּחַ קֹדֶשׁ 的直譯；參：詩五十一 11 （ MT 13 ； LXX 五十 13 ）；賽六十三 10～11 ； LXX 在此三節皆譯爲 τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον. πνεῦμα ἁγιωσύνης 則見於 Testament of Levi 18:11 — καὶ πνεῦμα ἁγιωσύνης ἔσται ἐπ' αὐτοῖς （ cf. Jewett, *Anthropological* 137; H. Balz, *EDNT* 1.19*a-b* ）。聖靈之所以爲「聖」，至少部分的原因，是因爲祂是神的靈（ so M. Lattke, 'Holiness' 354 ）；參一 2 註釋註 10。另一些釋經者則認爲，保羅刻意稱聖靈爲「聖潔的靈」，爲要從開始便指出信上的一項關注：信徒有道德方面的責任（ Jewett, 'Romans 1:1-17' 607-8 ），而那本身爲聖並賜聖潔給人的聖靈，就是使信徒在個人及團體生活上顯出「神的義」的能力（ Fee, *Presence* 483-84 ）。

[23] J. L. Kreitzer, *DPL* 265*b*.

[24] Kreitzer （同上）自己也指出此點。參：羅十 9 ；林前六 14 ，十五 15 ；加一 1 ；弗一 20 ；西二 12 ；帖前一 10 。亦參：羅四 24 ；林後四 14 。

[25] Dunn 1.15. 羅八 11 稱聖靈爲「叫耶穌從死裏復活者的靈」，因此「叫耶穌從死裏復活」的，不是聖靈。

[26] C. Brown, *DNTT* 3.304.

[27] Cf. Gaffin, 'Resurrection' 66.

裏復活；如果這靈住在你們裏面，那麼，這位使基督從死裏復活的上帝，也要藉著住在你們心裏的聖靈，把生命賜給你們那必朽的身體〔＝使之復活〕」（現中）。不過，從文法的角度來看，（ 3 ）羅馬書本節的原文片語最宜解爲形容分詞「被立爲」，因此其最可能的意思就是：基督被立爲大能中的神兒子，是按著（即是藉著）聖靈的能力完成的。[28] 由於基督被立爲大能中的神兒子也是因祂從死裏復活，並且鑑於八章十一節的含義，我們可以這樣說：基督是藉著聖靈的能力而被立爲大能中的神兒子，至少包括基督是藉著聖靈的能力從死裏復活之意。[29]

從上述（一）、（二）兩方面描述過神的兒子後（按原文次序），保羅將這位先存的神子認同爲「我們的主耶穌基督」（思高、新譯）。這個和類似的詞語單在本書已出現十次，[30] 所反映的是早期教會的認信，就如彼得在五旬節的講道中所宣告：「以色列全家當確實的知道，你們釘在十字架上的這位**耶穌**，神已經立他爲**主**爲**基督**了」（徒二 36 ）。這些詞語將神兒子的三個名字合起

---

[28] So M. J. Harris, *DNTT* 3.1188-89. Cf. NIV; Käsemann 11, 12-13. 按這種理解，在 κατὰ σάρκα （ 3 節）與 κατὰ πνεῦμα ἁγιωσύνης（本節）這兩個格式相同的片語中，介系詞因隨後不同的名詞而有不同的意思：「就基督肉身的世系而論」、「按＝藉著聖靈〔的能力〕」。加上分別在這兩個介詞片語之前的 τοῦ γενομένου ἐκ σπέρματος Δαυίδ 與 τοῦ ὁρισθέντος υἱοῦ θεοῦ ἐν δυνάμει 也不是完全平行的（參一 3 ～ 4 註釋引言註 1 ），就更有理由對兩個介詞片語按文理作出不同的解釋了（ cf. Cranfield 1.64 n.4 ）。

[29] Cranfield 1.64 對原文片語的解釋是：被高舉之基督所賜下的聖靈，彰顯基督的能力與威榮，因而保證祂已被立爲大能中的神兒子； cf. Bruce 69. 筆者認爲，這個意思可視爲「基督按〔藉著〕聖靈的能力被立爲大能中的神兒子」的部分含義，但作爲對原文 ὁρισθέντος . . . κατὰ πνεῦμα ἁγιωσύνης 本身的解釋，則不像正文採納的解釋那麼合適。

[30] (περὶ) Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ κυρίου ἡμῶν （一 4 ；參：猶 25 ）、διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ κυρίου ἡμῶν （五 21 ，七 25 ）；(ἀπὸ) κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ （一 7 ）、(τὸν θεὸν καὶ πατέρα) τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ（十五 6 ；參〔例如〕：徒十五 26 ；雅二 1 ；彼前一 3 ；彼後一 8 ；猶 17 ）、διὰ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ（五 1 、11 ，十五 30 ）；ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ τῷ κυρίῳ ἡμῶν （六 23 ，八 39 ）。

來，完全地表明了祂是救主（耶穌）、彌賽亞（基督），以及全人類的主，[31] 尤其是「我們」信徒的主。就信徒與耶穌基督的關係而論，「主」字的主要意思就是「主人」（與一 1 的「奴僕」相對）：祂是我們所屬的主，是我們必須順從和效忠的對象。[32]

一 3 ～ 4　總結這兩節的討論，「按肉身說」與「按聖潔的靈說」（新譯）的對比，並非表示耶穌身上同時存在的兩種狀態，而是基督的存在之中先後有別的兩個階段：[1] 按肉身說，基督生爲大衛的後裔；藉著從死裏復活，祂被立爲在大能中的神兒子。如上言，[2] 在這兩節裏面，保羅可能是採用了一些傳統的詞語，這些詞語反映了一些在保羅之前已流行的、有關耶穌的信念；較爲清楚的例子包括「大衛的後裔」、「聖潔的靈」、「死者的復活」、「我們的主耶穌基督」等詞語。由此可見，保羅在此對基督的論述，是採取了猶太人所熟悉的表達方式，爲要從開首便對羅馬的信徒表示，他的福音是舊約之應許的兌現及完成（ 2 節），基督就是神所應許的彌賽亞，藉著祂的復活，祂已成爲全地的主（ 3 ～ 4 節），因此，保羅所傳論到神兒子的福音，並不否認神對以色列的應許，反而將這些已在基督裏應驗的應許，延伸至外邦人（ 5 節）。這種著手法與保羅寫此信的一項主要關注相符：外邦基督徒與猶太基督

---

31 因此，保羅的使命是要「在萬國之中叫人爲他的名信服真道」（一 5 ）。

32 Cf. L. W. Hurtado, *DPL* 566*a*; Cranfield 2.527-29, 838-39. 亦參《腓》76-77 的討論。

1 Cf. W. Manson, 'Romans i-viii' 153; E. Schweizer, *TDNT* 8.366-67 (cf. *TDNTA* 1210); K. H. Bartels, *DNTT* 3.243; M. J. Harris, *DNTT* 3.1188-89; B. Witherington, *DPL* 109*a*; Byrne 39. Schweizer 又將「肉體」解爲指地上的範疇，將「靈」解爲指天上的範疇，表示這兩個階段同時對應著兩個不同的範疇；參 E. Schweizer, *TDNT* 7.126, *TDNTA* 1004 (on σάρξ as the earthly sphere); *TDNT* 6.416-17, *TDNTA* 888 (on πνεῦμα as the heavenly sphere). 但 Dunn 1.15 評爲 'too cosmological and static'.

2 一 3 ～ 4 註釋引言第二段。

徒合而爲一，成爲神的新約子民。[3]

在羅馬書開首短短四節的篇幅內，保羅依次提到「基督耶穌……神……祂的兒子……神的兒子……聖潔的靈……耶穌基督」，這種現象在本書還出現多次。這就提示我們，作者的神學思想基本上是「三位一體論」的神學思想，儘管保羅並沒有用清楚的形式將三位一體的真理表達出來。[4]

一 5 「我們從他受了恩惠並使徒的職分，在萬國之中叫人爲他的名信服眞道；」

保羅從他的福音（2～4節）回到他的使徒身分上（參1節），並對他的使徒職分略加解釋。「從他」的「他」字是指上一節結尾的「我們的主耶穌基督」。按「從他受了」這個譯法，基督是保羅使徒職分的來源。[1] 原文的介詞結構有時顯然有表達至終來源的功用。[2] 但本節的文理並不要求這個意思，因此介詞片語較可能應按此結構常見的意思譯爲「藉著他」（如思高），[3] 意即保羅領受使徒職分，是藉著神把耶穌基督啓示給他；[4] 神是保羅使徒職分至終的來源，差遣者則是基督，故此保羅稱爲基督的使徒。[5]

蘊含於複數動詞內的「我們」主要有兩種解釋：（一）保羅

---

[3] Cf. Seifrid, *Justification* 188; Kaylor 26-27, 19. See also Mason, 'Rom. 1.16' 281; Lo 251-52. 認爲保羅在此是引用了傳統認信公式的學者，假定讀者會認得此公式，而保羅引用此公式的目的，是要藉著表明這種共同的信仰基礎與讀者建立友好的關係：cf. R. P. Martin, *DPL* 191*a*; Wedderburn 94-95.

[4] So Cranfield, 'Evidence of Romans' 278-79. 此作者另列出八段經文：五1～5，八1～4，八9，八11，八16～17，十四17～18，十五16，十五30。

[1] 參新譯、當代。δι' οὗ = 'from whom' (A. Oepke, *TDNT* 2.68; G. D. Fee, *DPL* 344*a*).

[2] I.e., διά + genitive = 'from'（例如：林前一9；加一1）。

[3] I.e., δι' οὗ = 'through whom / Through him' (NASB, RSV, NRSV / NKJV, NIV, TEV).

[4] 見加一12、15～16；參《真理》30-32、51-57；Fung, *Galatians* 53-54, 63-68.

[5] Cf. Schlier 28; Wilckens 1.66. 關於正文最後一句，參一1註釋註27。

將其他的使徒與自己連起來。[6]（二）這是一種文學上的複數，所指的其實只是保羅一人，只不過這種複數容讓作者謙遜地退隱到不顯眼的位置。[7]後一種解釋較爲可取，因爲：如上文指出，保羅完全沒有與任何人（更遑論與其他的使徒）於卷首聯名；本節下文顯示，「我們」所領受的使徒職分是向外邦人傳福音，這與保羅「我是外邦人的使徒」（十一 13 ）的聲稱特別吻合。「受了」原文的（過去不定時）時態，著眼於保羅曾藉著神的啓示而領受使徒職分（參上一段）的歷史事實，而不是他已經領受了此職分的現在情況。[8]

動詞的直接受詞是「恩典和使徒的職分」（新譯），原文片語有三種主要的解釋：（一）領受恩典和領受使徒的職分是兩件事（儘管二者同時發生在保羅身上），分別指被召作基督徒及被召爲使徒；或謂這裏的「恩典」是指神在基督裏所顯明、成爲教會的基礎、現今在福音裏表達出來的恩典；又或者認爲，「恩典」是指在保羅的被召及其宣教工作上（就如在基督救贖之死上）顯明出來的神的能力，「使徒職分」則強調傳信息者的權柄。[9]（二）「和」字有解釋的功用，片語的意思是：「領受恩典，即是使徒職分」。[10]

---

[6] E.g., Dunn 1.16; Mounce 63; MHT 3.28; Georgi, *Theocracy* 87 n.15; Schlatter 22 = (E) 10. Zerwick § 9 將 ἐλάβομεν 視爲作者把讀者與自己連起來的「信札式複數」，但此解釋顯然是不對的，因讀者並無領受使徒職分。 BDF § 280 說：「使徒的職分」顯然只適用於保羅身上，但是讀者及所有其他的基督徒都領受了恩典，故此保羅不可能說「我受了恩惠」；這就是說，「我們受了恩惠」是指所有的基督徒，但隨後的名詞則單指保羅。此解釋 不大自然，卻爲 Weima （'Romans' 343 ）所接受。

[7] Cf. Leenhardt 38-39 n.; Michel 74; Schlier 28. Käsemann 14 及 Cranfield 1.65 則認爲此複數強調保羅使徒職任之正式和權威。

[8] 參 MHT 1.136 對 KJV 'we have received' 這譯法的批評。

[9] 依次見：盧格仁 47 (= Nygren 55); Schlier 28; Wilckens 1.66.

[10] I.e., καί = epexegetical. Cf. MHT 3.28; Jervis 76 (1st alternative). Davidson-Martin 1016*a* 則認爲，「恩典」在此與「能力」同義，片語所指的是上帝所賜履行使徒職責的能力。

（三）討論中的原文片語是一種重言法，意即「使徒職分的恩典」——不配得的、作使徒的權利；[11] 鑑於保羅常把他的工作和神賜給他的恩典相提並論，[12] 這個解釋最為可取。

到此為止，保羅對他的使徒職分提出了兩點：是他所不配得的；是藉著耶穌基督而領受的。本節餘下的三個介詞片語，進一步形容保羅這個職分。

（一）第一個片語（亦見於十六 26 ）指出這職分的**直接目的**。[13] 其中的後二個字有多種譯法和解釋：（ 1 ）「服從信德」（思高）。[14] 這個意思並不清晰，也許是指服從信德（即是信心？）的權威。（ 2 ）「服從（神的）信實」，此信實是在福音裏顯明的；或「〔由對神的〕信實〔而生〕的順服」。[15] （ 3 ）「信服真道」（和合），即是信從福音或基督教。[16] （ 4 ）「信心的信息」，即是宣講信心的信息。[17] （ 5 ）「由信所構成的順從」，意即信就是順從，信神和順服祂是相等的，或謂信心彰顯出

---

[11] I.e., χάριν καὶ ἀποστολήν = hendiadys. 參：思高、現中、當代；加爾文 13 上 (= Calvin 17); BDF § 442(16); Cranfield 1.65-66; Jervis 76 (2nd alternative); Käsemann 14; Moo I 44; Stott 51; TEV.

[12] 參：羅十二 3 ；加二 9 （ ἡ χάρις ἡ δοθεῖσά μοι ）；羅十五 15 （ ἡ χάρις ἡ δοθεῖσά μοι ὑπὸ τοῦ θεοῦ ）； 林前三 10 ；弗三 2 、 7 （ ἡ χάρις τοῦ θεοῦ ἡ δοθεῖσά μοι ）；弗三 8 （ ἐδόθη ἡ χάρις αὕτη ）。亦參：林前十五 10 。

[13] *Pace* DM 103. 該書作者認為 εἰς (ὑπακοὴν πίστεως) 在此是表達結果。

[14] 金譯同。參何宜敦 15 ～ 16 （「使所有的人都服從信心」）。

[15] 依次見： Gaston, *Paul* 118; Freed, *Paul* 12, 29.

[16] Cf. KJV, NKJV; BDF § 163; BAGD 663 (s.v. πίστις, 2 d α); G. Schneider, *EDNT* 3.394*b*; Michel 75-76.

[17] 'Glaubensbotschaft', 'Predigt des Glaubens': 詳見 Friedrich, 'Röm 1:5' (esp. 120-23). 作者力圖將 ὑπακοή 解為含有「宣講」('Verkündigung')之意，但其理由欠說服力。以上四種解釋，頭三種肯定是（第四種似乎也是）把 πίστις 視為 objective genitive.

來就是順服。[18]（6）「由信而生的順服」。[19]（7）在第五和第六個看法之間不作選擇。[20]（8）合併第五和第六個看法。[21]（9）「屬乎信心、以信心爲標誌，並與信心相連的順服」。[22]（10）「信心」與「順服」二詞是互相解釋、彼此牽涉的，藉著「相信而順服」（新譯）[23] 這句話，保羅表達了他的使徒職分的整個目的：呼召（外邦）人接受福音，並且繼續順從福音的要求。[24]

上述十種解釋中，真正的選擇是在第五、第六、第八，和第十個看法之間。第五個看法把順服和信心視爲同義，這樣做未免過分高估了二者間的緊密關係；雖然二者顯然是彼此相關、不能分割，但卻不是相同的。[25] 但若順服和信心並非相同，則第八個看

---

[18] I.e., πίστις = epexegetical genitive or genitive of apposition. Cf. Byrne 46('obedience which consists in faith'); Actemeier, 'Romans' 531 ('the obedience that is faith'); Denney 587*a*; Fitzmyer I 833*b* (§ 16); Fitzmyer II 237 ('faith that manifests itself as obedience'); Jewett, 'Romans 1:1-17' 602; Käsemann 14; Murray 1.13; Schlatter 22-23 = (E) 11; Schlier 29; Wilckens 1.66-67. Cranfield 1.66 'the faith which consists in obedience' (cf. G. Kittel, *TDNT* 2.224: 'the message of πίστις which consists . . . in ὑπακοή') 希臘文應作 πίστιν ὑπακοῆς, 與經文的字次剛好相反；不過，Davies 26 n.1 指出，這是個印刷上的錯誤，在該註釋重印時已改正爲 'the obedience which consists in faith'.

[19] I.e., πίστις = genitive of source/origin: 'the obedience that comes from faith' (NIV). Cf. Barrett 22-23; Black 24（雖然作者稱之爲 'adjectival genitive'）；Harrison 15（= 海爾遜 52）；Knox 380; Lightfoot 246; Mounce 62; Seifrid, *Justification* 192; (esp.) Davies 25-30. Bruce 70 ('the obedience that is based on faith in Christ') 亦屬此處。

[20] Hunter 26; Dunn 1.24（但見下一個註）。

[21] Dunn 1.17; (esp.) Garlington, 'Romans. I' 209-23. 後者指出，從邏輯和時間的角度來看，第五個意思是先於第六個（213）；他又認爲 πίστις 最好稱爲 'adjectival genitive'（223）。

[22] Du Toit, 'Faith' 66-67（引句出自 67）。作者稱 πίστις 爲 'genitive of quality'.

[23] Cf. TEV ('to lead people . . . to believe and obey').

[24] Moo I 44-45; Moo II 1120*a*.

[25] 依次見：Barrett 22-23; Davies 28-30. 例如：十六 19「你們的順服已經傳於眾人」（參此節註釋）並不僅是重複了一 8「你們的信德傳遍了天下」。在保羅的用法裏，名詞「順服」可指信徒對使徒及其同工的順服（林後七 15，十 6；門 21），同字根的動詞亦可指信徒對

法（由於它包含了第五個看法）便亦到那個程度顯爲不合適。第十個看法清楚指出信福音與繼續順服的先後關係，不過，此看法將原文片語的兩個名詞放在同等地位上，解成「開首的接受福音和繼續的順服」，[26] 但原文結構明顯地把重點放在帶頭的「順服」一詞上。[27] 比較之下，第六個看法可能最爲可取，因爲「由信而生的順服」這思想，不但與順服有別於信心的事實相符，亦與文理相符：保羅把羅馬教會納入他的使徒任命的範圍內（6 節），他說他渴望見到他們的目的，是要把屬靈的恩賜分給他們，使他們「可以堅固」（11 節），這表示就羅馬的信徒而論，保羅使徒職分的目的是（借用第十個看法的詞彙）贏取他們對福音「繼續的順服」而不是他們「開首的接受福音」。[28]

朱維特認爲，「順服」是猶太神學所喜愛的觀念，「信心」則是羅馬的外邦基督徒所愛用的口號，二者在此並列，表示保羅有意在羅馬的猶太基督徒與外邦基督徒之間，尋求共通之處。[29] 較穩妥的看法是，保羅將二者並列，因爲叫人「〔因〕相信而順服」確是他的使徒職分的目的；也許與此同時，保羅這樣將順服連於信心，就是藉著申明他所傳的福音的要求，針對其敵對者對他的指控——他的福音導致無法主義（參三 8）——提出初步的答辯。[30]

（二）第二個介詞片語指出保羅使徒職分的**主要對象**或活動範圍。「在萬國之中」不是指籠統性的「世界各國」或「各國的人」

早期教會的「教理規範」（羅六 17，思高）以及對使徒信上的話（帖後三 14）的順服；「順服」在此顯然不是「信」的同義詞，而是信福音／神／基督的結果和表現。

26 留意持第十個看法的作者（見註 24），並無說明 πίστις 是哪種所有格。

27 從註 18 末的討論可見，原文 ὑπακοὴν πίστεως 的意思有別於 πίστιν ὑπακοῆς, 自然亦有別於第十個看法所解成的 πίστιν καὶ ὑπακοήν（參註 23）。

28 Davies 27-28. 亦參一 6 註釋註 4。*Pace* Ziesler 63-64: 他認爲本片語所指的，首先是外邦人對福音之信心回應，但保羅必然預期這會引致繼續的、生活上的順服（參六 15～19）。

29 Jewett, 'Romans 1:1-17' 602. Cf. Crafton, 'Romans' 329.

30 Grayston, 'Rom. 1.16a' 572. Cf. Weima, 'Romans' 342 n.12.

（當代／現中），[31] 因爲下一節說，「其中也有你們」（參一 13）；若保羅的意思是，讀者是在萬國的當中，那是無意義的。[32] 因此，保羅是從猶太人與外邦人之別的角度說話，所指的是在猶太人以外的「眾外國」（呂譯），[33] 亦即是在外邦人中。[34] 保羅是「外邦人的使徒」（十一 13；參十五 16、18），因爲神給他的特別使命，是向外邦人傳揚神（或基督）的福音。[35]「萬國」表明了保羅職事的普世性。[36]

（三）第三個介詞片語指出了保羅使徒職分的**至終目的**，與第一片語所表達的直接目的相對。「爲他的名」意即「爲了光榮他的聖名」（金譯）。[37] 在聖經的用法裏，個人的專有名詞跟它所屬的那個人是分不開的：一個人的名字可能表達那個人的整個意義，亦可能表達那人某一方面的特性；[38] 就神或耶穌基督而論，「他的名」等於神或基督（所已顯示、能夠被人認識的）自己。因此，

---

[31] Cf. KJV, NKJV / RSV: 'among all nations / among all the nations'.

[32] Fraikin, 'Romans' 94; Schlier 29. 此點不利於 Michel 76 的見解：他認爲所指的首先是「萬國」，次要的意思是「外邦人」。

[33] Cf. K. L. Schmidt, *TDNT* 2.370; Hultgren 125-28 (esp. 126). 後者（127）強調：保羅不是「外邦人」的使徒，而是「外國」的使徒；不過，ἔθνος 在保羅書信的主要用法是指外邦人：參《帖前》306：Moo I 49-50; *pace* D. R. de Lacey, *DPL* 335*a*.

[34] H. Bietenhard, *DNTT* 2.793; N. Walter, *EDNT* 1.382*b*.

[35] 參：加一 15～16，二 7～9。不過，這並不意味著保羅不能或絕不向他的同胞傳福音（參《真理》116-17：Fung, *Galatians* 100）；事實上，按使徒行傳的記載，保羅的傳福音策略是以猶太人的會堂開首的（詳見一 16b 註釋註 21 首段末）。

[36] L. W. Hurtado（*DPL* 904*a*）認爲本句可能暗指詩二 8 神對祂的「兒子」的應許。M. Reasoner（*DPL* 722*b*）則認爲，保羅在本節是用了羅馬軍事政策的語言來表達他的使徒任命。

[37] 參思高；Cranfield 1.67 ('for the glory of his name'). ὄνομα 在保羅書信共用了 22 次（新約全部 231 次）；詳見《帖後》129。

[38] 例如：「夏娃」即「眾生之母」（創三 20），「挪亞」即「使其父母得安慰」（創五 29）；「撒母耳」即「從耶和華那裏求來的」（撒上一 20）。Cf. H. Bietenhard, *TDNT* 5.254, *TDNTA* 696.

本片語的意思即是：爲要使耶穌基督得榮耀。[39] 這就是保羅傳福音的至終目的，也是一切宣教活動的至高動機。[40]

一6 「其中也有你們這蒙召屬耶穌基督的人。」

「其中也有你們」原文直譯是「你們也是在它們／他們當中」；「它們／他們」指上一節提到的「眾外國」／外邦人。「其中」理論上可指讀者的地理環境，即他們是身處於外邦世界之中；[1] 但「也」字的含義是，羅馬的基督徒乃是第五節的「眾萬國」／外邦人的一部分，而不僅是在它們／他們當中；因此，本句的含義就是，羅馬教會主要是由外邦信徒組成的。[2] 嚴格地說，由於羅馬教會的成員中肯定有猶太基督徒（參導論第肆節乙部第三段），「你們」應只是指羅馬教會中的外邦基督徒；[3] 不過，這詞在此較可能是一種籠統的用法，將羅馬教會中佔多數的外邦信徒視爲代表了整個羅馬教會。就保羅的用意而論，這話更爲重要的含義乃是：讀者是包括在他的使徒職分的對象或活動範圍之內，因此他可以合理地（即是他有權）寫信給他們。[4]

---

[39] A. B. Luter, *DPL* 627*a*. Michel 76-77 將「他的名」解爲「神的名」；但最接近 αὐτοῦ 的 οὗ 字的前述詞，是第四節末的「耶穌基督」。「使耶穌基督得榮耀」的意思，並不是把基督原本沒有的東西（榮耀）給祂，而是承認祂原來就是滿有榮耀的，因而讚美祂、感謝（並信靠、順從）祂。

[40] Cf. Stott 53.

[1] So Cranfield 1.68; Guerra 26. Schlatter 23-24 = (E) 11 甚至如此解釋：在羅馬的街道上，世界各國的人混集一起，讀者就是以基督徒的身分生活在他們當中。 Schlier 29 指出，按文理來看，這是個多餘的思想。

[2] Cf. Moo I 46; Bruce 70. Mason （'Rom. 1.16' 269 ）認爲讀者是猶太基督徒，「也」字的功用是把讀者和保羅連起來：就如保羅是蒙召「在眾外國中」作使徒，讀者也是蒙召在外邦人中。這位作者把 ἐν οἷς ἐστε καὶ ὑμεῖς κλητοὶ Ἰησοῦ Χριστοῦ 正確地譯爲 '*among whom you also are called* of Jesus Christ', 但隨即把這話解爲'[they] are called to be *among* the Gentiles'；筆者認爲不能這樣由前一個意思跳到後一個意思。

[3] So Lo 268.

[4] Cf. Wedderburn 96; Wilckens 1.67-68; Weima, 'Romans' 343-44. Weima （ *Endings* 224 ）認爲，保羅在這兩節辯證的邏輯是這樣的：我從基督領受了使徒的職事，向所有的外邦人傳福

「蒙召屬耶穌基督」的原文片語，理論上可譯爲「蒙耶穌基督所召」（新譯）；[5] 下一節與本片語的文法構造相同的「爲神所愛」一語，可用以支持這個見解。但是，前一個譯法 [6] 無疑是正確的，因爲動詞「呼召」在保羅書信的用法（包括八 30 ，九 24 ）顯示，保羅一致地以神爲呼召者。[7] 因此，「蒙上帝選召歸屬於耶穌基督」（現中）[8] 這譯法，正確地補充了呼召者爲神這意思。

在描寫發信人這一段（ 1 ～ 6 節）的末了，在正式指明收信人的身分（ 7a ）之先，保羅就已用了第二人稱的「你們」直接稱呼讀者。從當代信札體裁的角度來說，這是不合常規的做法，卻正好說明了保羅對於那些信札常規，並非一成不變的牢守著，而是靈活使用。[9] 本節和上一節，表明了「蒙召作使徒」的保羅（ 1 節）與「蒙召屬耶穌基督」的羅馬信徒之間的關係：二者同爲神所召，而保羅所受外邦人使徒職分的對象，亦包括以外邦信徒爲主的羅馬教會在內。

音（大前提）；你們在羅馬的信徒是屬於這班人（外邦人）的（小前提）；因此，我有從神而來的責任和你們分享我的福音（結論）。可是，如上文指出的，第 5 節的重點不是在傳福音，而是在由信而生的順服；因此，這兩節的邏輯似應改寫如下：我領受了使徒的職分，要使外邦人產生因信福音而生的順服（大前提）；你們在羅馬的信徒是屬於這班人（外邦人）的（小前提）；因此，我有從神而來的責任使你們也生出這種因信福音而生的順服來（沒有明說的結論）。

5 Cf. Cranfield 1.68; Michel 77. I.e., (κλητοὶ) Ἰησοῦ Χριστοῦ = subjective genitive. κλητός 在保羅書信共出現七次：兩次指保羅（ κλητὸς ἀπόστολος: 一 1 ；林前一 1 ），五次指信徒（本節； κλητοῖς ἁγίοις: 一 7 ；林前一 2 ； τοῖς [κατὰ πρόθεσιν] κλητοῖς: 羅八 28 ；林前一 24 ）。

6 參：思高、金譯。 I.e., Ἰησοῦ Χριστοῦ = possessive genitive, '(called) to belong to Jesus Christ' (RSV, NRSV, NIV). Cf. BDF § 183.

7 詳見《帖前》 169-70 。

8 Cf. TEV.「蒙召相信耶穌基督」（當代）並不是原文結構最自然的解釋。

9 Cf. Dahl, *Paul* 75.

貳 收信人（一 7a ）

一 7a 「我寫信給你們在羅馬、為 神所愛、奉召作聖徒的眾人。」

原文並無「我寫信」[1] 等字，這是中譯本按中文信札的體裁加上的；「這保羅寫信給」（呂譯）這譯法，則更淸楚的表示，現在寫信的就是在第一至六節自我介紹過的保羅。「你們」也是中譯本的意譯補充；其實保羅現在是從上一節的「你們」轉回到當代信札體裁的第三人稱來描寫收信人。

一些古卷缺「在羅馬」等字，同樣的現象亦在第十五節出現；但此片語必定是原本有的，因為文理（尤其是 8 ～ 17 節）顯然要求作者提到一個地名，該地的教會是多人所認識，卻並非由保羅建立，保羅亦未嘗造訪的；而唯一與文理相符的名字就是羅馬。[2] 由於同樣的現象亦在第十五節出現，可見此片語不是意外地被漏去，而是被人刻意地刪掉。[3] 至於刪除的原因，一說認為二世紀持異端的馬吉安被羅馬教會的領袖拒絕後，就把「在羅馬」等字從羅馬書刪去，為要表示他認為這樣的一個教會，不配受那唯一真正的、基督之使徒保羅寫信給他們的榮譽。[4] 不過，並無證據顯示馬

---

1 現中則補充「我問候」等字，表示譯者認為，這裏的卷首問安是採希臘而非東方的格式；參一 1 ～ 7 註釋引言首段。

2 Cf. Manson, 'Romans' 6; Bruce, 'Romans' 341-42. 後者又指出，羅馬書並非通告式的信札（ circular letter ），因它上面並沒有一空白的地方給人填上不同收信人的地名。 Ziesler 8-9 指出了將羅馬書視為通告式信札的兩點困難。

3 Cf. Gamble 32-33.

4 So Bruce, 'Romans' 342 (following Manson); Manson 941*b* (§ 816a). 留意 Bruce 29-30 已改變了他的看法：他認為馬吉安的經目保持了「致羅馬人」這標題，這事實不利於 Manson 的見解。

吉安曾試圖修改羅馬書的標題。因此，也許較可能的看法是，「在羅馬」等字是教會把羅馬書作崇拜禮儀之用時把這些字刪去，或是爲要表示此信的內容可廣泛地被應用，而不是局限於一個地方。[5]

「所有在羅馬、爲上帝所愛、蒙召做聖徒的人」（呂譯）或類似的標點法，[6] 容易使人誤以爲，這裏是對讀者的一種三重稱謂。[7] 其實這裏只是一種雙重稱謂，因爲保羅其餘的書信顯示，當他在卷首提及教會的所在地時，此地名總是與「教會」或相等的詞語連在一起的，[8] 故此「所有在羅馬〔的人〕」不是獨立的，而是連於隨後的片語，合成「在羅馬的爲〔上〕主所愛〔的〕眾人」（金譯）這一個稱謂。[9]「所有」一詞表示，此信是寫給在羅馬的整個基督徒群體及其中的每一個成員；我們不宜單從本句或此詞在本書出現的頻密度，便推到羅馬信徒分爲多組、互不接納的結論來。[10]

---

5 So, e.g., Metzger 505; Barrett 17 n.1; Stowers 10. Gamble 116 認爲後者是唯一令人滿意的解釋。 Manson（'Romans' 6）認爲這種看法不足以解釋，爲何這種做法只用於羅馬書（可能也用於以弗所書），保羅其餘的書信則不受影響。 Cranfield 1.9 n.1 的答辯是：其餘的書信由於其內容之故，基本上及顯然地是較爲地方性的，不像羅馬書那麼籠統性。

6 參：新和、新譯、思高、現中； KJV, NKJV.

7 So Jewett, 'Romans as Ambassadorial Letter' 13 ('a threefold designation'). 此作者認爲，加上上一節的「蒙召屬耶穌基督」，保羅共用了四個稱號來描寫讀者：「蒙召做聖徒」可能是指猶太基督徒的圈子，「蒙召屬耶穌基督」是指一班外邦基督徒，「所有」及「爲神所愛」則包括猶太與外邦基督徒；就這樣，保羅像個真正的外交官，圓滑地將四分五裂的羅馬家庭教會完全包括在他的卷首問安裏。但此解釋未免流於牽強（參下面註 9、22）。

8 參（原文）：「在〔某地〕的教會」（林前一 2；林後一 1）；「〔某地〕的〔各〕教會」（加一 2）；「在〔某地〕的〔眾〕聖徒」（腓一 1；西一 2）；「帖撒羅尼迦人的教會」（帖前一 1；帖後一 1；參思高）。

9 So Wilckens 1.68. Cf. NASB ('to all who are beloved of God in Rome'). Jewett（'Romans 1:1-17' 602）放棄了他先前的三重稱謂的看法（參上面註 7），本節加上上一節才合成三重的稱謂；不過他仍然認爲，「蒙召屬耶穌基督」（6 節）是指外邦信徒，「蒙召做聖徒」是指猶太基督徒，夾在中央的「爲神所愛」則包括二者，是個聯合二者的公式。但見下面註 22。

10 Cf. Schlier 30-31; *pace* W. S. Campbell 82-83; Minear 45 n.4.

（一）「爲神所愛」的原文片語[11]在保羅書信出現僅此一次，其意思與帖撒羅尼迦前書一章四節的「被神所愛」完全相同。[12]在舊約裏，神的選民被稱爲神「所愛的」；[13]在七十士譯本的以賽亞書四十四章二節，神稱以色列爲「蒙愛的以色列、我所揀選的」。[14]保羅稱新約信徒爲神所愛的，就是把這原屬於以色列的特殊地位，轉到新約的教會身上：在某個意義上，以色列仍是「蒙愛」的（羅十一 28），但是組成新約之神子民的，不僅是猶太基督徒，而是由外邦基督徒與猶太基督徒合成的教會（參九 24～26）。[15]

（二）作爲蒙神所愛的人，讀者也是「蒙召作聖徒」（新譯）的。[16]就如保羅將「被神所愛」與「蒙揀選」相提並論（帖前一 4），[17]照樣他也把「爲神所愛」與「蒙召作聖徒」相提並論：蒙召是蒙愛的結果及表顯，[18]而蒙召的結果就是成爲聖徒。原文片語可能反映了舊約的「聖會」一詞；[19]蒙召成爲聖徒者，

---

[11] RSV, NRSV ('To all *God's* beloved in Rome') 的譯法把 (ἀγαπητοὶ) θεοῦ 視爲 possessive genitive （參上一節的 κλητοὶ 'Ιησοῦ Χριστοῦ），但「爲神所愛」而非「神的蒙愛者」才是原文的正確意思；此點詳參 BDF § 183; MHT 3.234. 黃 41 謂「愛在原文是理性的是永遠不變的」；但原文根本並無「愛」字，倒是有同源的形容詞「蒙愛」一詞。

[12] 後者原文作 ἠγαπημένοι ὑπὸ [τοῦ] θεοῦ（參：帖後二 13）。

[13] οἱ ἀγαπητοί σου: LXX 詩五十九 7，一〇七 7（思高六十 7，一〇八 7）。

[14] ὁ ἠγαπημένος 'Ισραηλ, ὃν ἐξελεξάμην.

[15] Cf. Schlier 31; Cantalamessa 4; Stott 55-56.

[16] κλητοῖς ἁγίοις. 此片語亦見於林前一 2。

[17] 神的揀選出自神的愛，同時表明了神的愛。參：西三 12。

[18] 比較 ἐκλεκτοὶ τοῦ θεοῦ *ἅγιοι* καὶ <u>ἠγαπημένοι</u>（西三 12）與

<u>ἀγαπητοῖς θεοῦ</u> κλητοῖς *ἁγίοις*（本節），

可見蒙揀選與蒙召之間的密切關係。參：羅八 29～30。

[19] LXX κλητὴ ἁγία （出十二 16; 利二十三 3、7、8、24、27、35、36；民二十八 25），指以色列的敬拜聚會。

就是新約之「聖會」的成員。[20] 較爲肯定的是，保羅稱信徒爲「聖徒」，乃是承襲了舊約以色列民被稱爲「聖民」[21] 同樣的意思：即如以色列民是因神的揀選而成爲聖民，新約的信徒也是由於神的呼召而得以成爲聖徒；因此，他們是以色列的延續，是新約時代的神子民。「聖」字的基本意思是「分別出來歸給神」；這種關係上或地位上的聖潔進一步才（亦應）導致實際生活行爲上的聖潔。[22]

引人注目的一點是，「教會」一詞沒有在這裏出現；[23] 事實上，這詞在信上只有一次是用來指羅馬的一個家庭教會（十六5）。一說認爲，這是由於當時的羅馬基督徒分成多個家庭教會，並未統合成爲一個教會。[24] 可是，即使是分門別類如哥林多的信徒，保羅仍以「教會」之名稱之，[25] 而且這詞同樣沒有在另三封信（腓、弗、西）的卷首問安出現，但保羅顯然視腓立比的信徒及歌羅西的信徒爲教會（參：腓四 15，「沒有別的教會」；西四

---

20 Cf. Schlier 31; O. Procksch, *TDNT* 1.107. Leenhardt 41（1st n.）則認爲，保羅似乎是把「聖會」的希伯來文（מִקְרָא-קֹדֶשׁ）直譯了過來。

21 LXX λαὸς ἅγιος（申七 6，十四 2、21）；λαὸν ἅγιον（申二十六 19，二十八 9；參：賽六十二 12）。

22 Cf. Mohrlang, *Matthew* 88. Mounce 64 n.21 指出，ἅγιος 在新約用來指信徒時總是複數的；教會稱個別的信徒爲「聖（某某）」是誤用了這字。賈 33 以「爲神所愛」爲「論其〔信徒的〕地位」，以「蒙召作聖徒」爲「論其爲人」；但後者其實也是主要指地位而言，兩個片語平排並列，亦支持這個看法。關於 ἅγιος 一字的舊約背景及在新約的用法，可依次參《腓》67-68；《帖前》273-74。關於另一個「聖」字（ὅσιος），可參《來》1.472-73。內村 65-66 對兩個字的區別，似乎過分簡化。Jewett（同註 9）聲稱，「聖徒」一詞用來形容基督徒群體時，通常是指保守一類的猶太基督徒。但保羅書信的證據並不支持是項聲稱（參《帖前》274 註 256）；此詞在一些經文確是指猶太基督徒，但那是由文理清楚表明的（例如：羅十五 25、26、31；林前十六 1；林後八 4，九 1、12〔以上皆特指耶路撒冷的聖徒〕；弗二 19）。

23 參較上面註 8。

24 Moo I 46; Stulhmacher 18-19; Jervis 81-82. Cf. M. Reasoner, *DPL* 853*b*.

25 林前一 2；參較一 11，十一 18。

16），[26] 因此不宜從本節缺「教會」一詞的事實看出太多的意思來。保羅不用此詞，也許是由於他在上一節已用了複數的第二人稱來預先提到讀者，他在本節就順勢繼續使用複數的字詞，而不轉用單數的「教會」一詞；或者是（這是更可能的）因他用了本節和上一節的三個分詞片語來形容讀者之後，不覺得需要再加上「教會」一詞。[27]

叁　問安語（一 7b）

一 7b「願恩惠、平安從我們的父　神並主耶穌基督歸與你們！」

此問安語跟保羅另六封信的卷首問安語完全一樣；[1] 這事實表示，這是保羅所用的一種固定的公式。在所有的保羅書信中，卷首問安語都包括恩惠和平安這雙重的祝福。[2] 若「恩惠」是由一般希臘信札卷首的「請安」修改而得的，而「平安」是重複了一般希伯來信札的問安，[3] 則保羅就是把二者合併了起來。[4]「恩惠、平安」此組合另一個可能的來源，是亞倫祭司的祝福語（民六 25 ～ 26）；[5] 有認爲此祝福語流入了早期教會崇拜禮儀的詞彙，從而進到保羅的書信裏；[6] 但七十士譯本用的是「憐憫你」而不是「賜恩給你」，這一點不利於此說。鑑於某些猶太人的圈子中流行著

---

26 Cf. Bruce, *Paul* 384.

27 依次見：Cranfield 1.70-71, 22 n.2; 及 Wedderburn 48-49; Wilckens 1.68-69.

1 參：林前一 3；林後一 2：加一 3；弗一 2；腓一 2；門 3。帖後一 2 亦屬此處——倘若 ἡμῶν 是原本有的。

2 提前一 2、提後一 2 則在兩項中間加插「憐憫」一項。

3 依次參一 1 ～ 7 註釋引言註 1、2。

4 So, e.g., Leenhardt 41. Käsemann 16 稱此爲過時的看法。

5 「願耶和華……賜恩給你。願耶和華……賜你平安。」

6 Cf. Barrett 24; Allen, 'Romans i-viii' 29; Nygren 59（虞格仁 51）。但 Cranfield 1.72 反對此說，因 LXX 用的字是 ἐλεήσαι 。

「憐憫與平安」這雙重的祝福語，[7] 「恩惠、平安」可能是保羅將前者修改而得的結果。[8] 無論如何，這兩個詞都具有完全和明確的基督教含義。

「恩惠」是神對罪人（及其選民）絕對（即是無條件）的慈愛和白白（即並非人所配得或可以賺取）的賜予，[9] 其最高及決定性的明證，就是基督的救贖工作（五 6～8）。「平安」指一種健全的狀態；對基督徒來說，這包括與神和好（五 1；西一 20）、彼此和睦（羅十四 17、19，十五 13；弗四 3，二 14～17）、內心得享平安（腓四 6～7），前者是後二者的基礎。恩惠則是平安的基礎；恩惠是根，平安是果；神的救贖恩典，帶給人身體與心靈皆蒙拯救的平安（帖前五 23）。[10]

此雙重祝福的來源是「上帝我們的父和主耶穌基督」（呂譯）。[11] 理論上，原文可有另一譯法，就是將「主耶穌基督」看爲與「我們」同等，二者由「和」字連起來，從而得出「從神——我們和主耶穌基督的父——歸與你們」這個意思，即神是恩惠與平安的唯一來源；不過，通常的翻譯無疑是較爲正確的，意即「神

---

7 參：巴錄貳書七十八 2；加六 16。後一節（「願平安、憐憫加給他們」）的次序，亦與另一些經文（提前一 2；提後一 2；約貳 3；猶 2）的次序剛好相反。

8 Cf. Bruce 71; Stuhlmacher 20; Käsemann 16. 下面的事實加強了這個可能性：（一）「憐憫」和「恩惠」所指的基本上是相同的（cf. R. Bultmann, *TDNT* 2.484），只不過「憐憫」提示受惠者是在有需要的情況中，「恩惠」則強調神的恩典是人所不配得的。（二）神的恩典這觀念，滲透了保羅的整個思想；此點請參《恩賜》50 註 1。與此同時，即使保羅是修改了上述的猶太問安語，他所用的 χάρις 一字，仍然使人想起希臘的問安語 χαίρειν (so Morris 53 n.90; cf. Wilckens 1.69). S. E. Porter（*DPL* 699*a*）則認爲 εἰρήνη 在此並非希伯來文שָׁלוֹם 的翻譯，而是保羅按前者的希臘背景來使用。

9 Cf. D. Guthrie and R. P. Martin, *DPL* 364*b*-365*a*; 巴刻，《認識神》103-10（106）。

10 此節並不表示保羅持三元論的人觀；請參《帖前》460-67。

11 θεοῦ πατρός 及 κυρίου 在此皆無冠詞，這現象的解釋見 MHT 3.174, 206. Louw 2.35 指出本句含交叉式排列法：θεοῦ + *πατρὸς* ἡμῶν : *κυρίου* + Ἰησοῦ Χριστοῦ.

我們的父和主耶穌基督」是上述雙重祝福的雙重來源。[12] 大體上說，保羅將「平安」特別連於神（尤其是在信末的祝福話裏），又提到「神的恩典」多過提到「基督的恩」，在信末的祝福則總是用後者而非前者；[13] 但是在卷首的問安語中，保羅並不這樣區分。這裏以一個介系詞「從」字同時用於「上帝……和主耶穌基督」，這可能表示「使徒把父與子看為『恩惠與平安』共同的來源，而非視為不同的來源，或分別視為來源與媒介。他們〔父與子〕與臨到信徒的恩惠平安之間的關係，是單獨一種的關係（不是兩種不同的關係）」。[14]

保羅十三封書信的卷首問安語中，「從父神和主耶穌基督」這話出現十次，[15]「從父神和我們的救主基督耶穌」（多一4）、「在父神和主耶穌基督裏」（帖前一 1）各一次，只有一次（西一 2）沒有這樣將耶穌基督與神並列；這事實反映了基督在保羅思想中所佔的崇高地位。「我們的父」不但反映了主禱文的開首語，更表明了信徒與神的親密關係：他們得以稱神為「我們的

---

[12] 此點詳參《腓》75。Wilckens 1.69 認為，ἡμῶν 是同時形容 θεοῦ πατρός 和 κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ 的。

[13] 詳見《帖後》55 及註 2-4 所列經文。Gamble 73 n.80 根據保羅信末祝福的用法——將恩典連於基督（如：羅十六 20b），將平安連於神（如十五 33，十六 20a）——認為本句的「恩惠、平安」可按交叉式排列法依次連於基督和神，意即基督是恩典的來源，神是平安的來源。但見正文。

[14] M. J. Harris, *DNTT* 3.1178. Richardson（*God* 261-62）則採納 Barrett（*First Corinthians* 35）的解釋：恩惠和平安此二者中的「每一樣都是來自父神和主耶穌基督的；神是來源，基督是媒介」。Richardson 認為這解釋更符合保羅書信（公認的七卷）論神與基督之關係的整體見證（儘管作者同時承認，卷首問安顯示或暗示 'a quasi-equal relationship' / 'a kind of equality between God and Christ', 305/311）；但 Harris 的看法是原文較自然的解釋，而且同一或類似的原文片語在保羅書信的卷首問安出現十二次（見正文下一段），這也是上述「整體見證」的一部分。帖後一 12 同樣提到「我們的神並主耶穌基督的恩」（參《帖後》133-34）。

[15] 即本節、註 1 列出的七次、提前一 2、提後一 2。

父」，是因他們藉信領受了聖靈，聖靈見證他們是神的兒女（羅八 9、14～17；參：加三 2，四 6～7）。[16] 關於「主耶穌基督」一詞，請參一章四節註釋末段。

像保羅書信所有的卷首問安語一樣，本節在原文並無動詞。不過，有足夠的理由 [17] 叫我們相信，保羅的問安語其實隱含了祈願式語法的動詞，只不過他沒有明寫出來而已；因此，中譯本都補充「願……歸給」等字，是正確的做法。這個「祈願」[18] 可能不只是一個虔誠的願望，而是一句有效的祝福話：藉著使徒的宣告，這願望便成就在收信人的身上，就如耶穌的門徒奉差遣向接待他們的人宣告「願這一家平安」時，平安便真的臨到那一家（路十 5；參：太十 12～13）。[19] 若這解釋是正確的，保羅問安語的意思，便是宣告神的祝福會在教會的聚會中，[20] 特別臨到那些懂得用信心接受祝福的人。[21]

---

[16] On the fatherhood of God, cf. T. A. Smail, *The Forgotten Father* (London 1990 [1980]), here 64.

[17] 弗一 1～3 與彼前一 1～3 在體裁上頗為相似，而後者的動詞（2 節）是以祈願式語法表達的（πληθυνθείη）。此字（完全一樣的）亦見於：彼後一 2；猶 2；但四 1（狄奧多田版本）。Cf. Gamble 67 n.57.

[18] On the 'wish prayer', cf. W. B. Hunter, *DPL* 727*b*-728*a*;《帖前》263。

[19] 參較約貳 3：「恩惠……必常與我們同在」，原文用的是未來時態、直說式語法的動詞（ἔσται）。

[20] 此信會被讀出來給眾人聽；參：西四 16；帖前五 27。

[21] 參《腓》78 註 54 及 Fung, *Galatians* 39 n.20 等處所引作者。

乙部：感恩與祈求（一8～15）

8 第一，我靠著耶穌基督，為你們衆人感謝我的　神，因你們的信德傳遍了天下。

9 我在他兒子福音上，用心靈所事奉的　神，可以見證我怎樣不住地提到你們；

10 在禱告之間常常懇求，或者照　神的旨意，終能得平坦的道路往你們那裏去。

11 因為我切切地想見你們，要把些屬靈的恩賜分給你們，使你們可以堅固。

12 這樣，我在你們中間，因你與我彼此的信心，就可以同得安慰。

13 弟兄們，我不願意你們不知道，我屢次定意往你們那裏去，要在你們中間得些果子，如同在其餘的外邦人中一樣；只是到如今仍有阻隔。

14 無論是希臘人、化外人、聰明人、愚拙人，我都欠他們的債，

15 所以情願盡我的力量，將福音也傳給你們在羅馬的人。

就書信的體裁而論，本段是一個單元，統稱爲「感恩的話」。[1] 緊隨卷首問安之後，就是向神感恩的話（一8）；除了加拉太書、提摩太前書及提多書，[2] 這是保羅書信一貫的現象。原文主要的格式分爲兩種，動詞「感謝」之後或是用兩三個分詞，或是

---

[1] Thanksgiving period.

[2] 其原因可參《腓》79 註 56。

用「因為」一詞；此外還有一種禮儀格式。[3] 向神明表示感謝是希臘私人信札（但非公函）常用的體裁；[4] 不過，就如保羅將明確的基督教含義注入一般的問安格式中，他也把感恩這項目按照他自己獨特的方式發揚。希臘信札的慣例，往往是因得脫危難而向神明感謝，但保羅感謝的內容，則隨著各教會不同的情況而改變。事實上，保羅書信提到「感謝」的許多經文中，最重要的一組就是卷首感謝的話。[5]

保羅屢次於卷首感恩之後，隨即向收信人保證他常為他們禱告，並說明他祈求的內容；[6] 在這裏也不例外。本段不但提到保羅常在禱告中記念讀者（一9），也提到他為自己祈求，祈求的內容是叫他終於能夠到羅馬去（一10～12）；他更進一步解釋他受託傳福音與他欲造訪羅馬二者間的關係（一13～15）。經文顯示，保羅欲造訪羅馬的目的有二：（一）把屬靈的福分帶給羅馬的信徒，使

3 依次見：（1）腓一3～6；西一3～6；帖前一2～4；門 4～5；（2）羅一8；林前一4～5；帖後一3；（3）新譯：林後一3；弗一3；參：彼前一3。提後一3 所用的格式與上述三種都有所不同（見《帖前》58 註 2）。W. B. Hunter（*DPL* 728*b*）則認為至少有三次（羅、帖前、帖後）首二個格式混合在一起。

4 H. Conzelmann, *TDNT* 408 with n.14, *TDNTA* 1307.

5 關於保羅書信的卷首感謝語，詳參 O'Brien, 'Thanksgiving' 55-57（cf. P. T. O'Brien, *DPL* 551*b*-52*a* [§ 2.2]），以及 Jervis 86-109, Arzt ('Thanksgiving', esp. 44-46), Reed ('Thanksgiving') 較新近的討論。Artz 認為，保羅當代的蒲草紙文獻並不支持保羅書信及新約其他書信有一正式的、公式化的「卷首感謝語」之說（art. cit., 31, 35, 37, 44-45）；Reed（art. cit., esp. 90-99）對 Artz 文章的主要論點（保羅書信的感謝語有別於蒲草紙文獻的信札式感謝語，因此不應借助於後者來理解）提出反駁，但同意「卷首感謝語」這詞有時有誤導之嫌，因保羅書信的信札式感謝語不只是在卷首出現的（89）。按 Jervis 的分析（101-4, cf. 88-89），羅馬書的 Thanksgiving period 可分為五個功能單元（'functional units'）：A =「我感謝」等字；B = 感謝的方式；C = 原因；D = 解釋；E = 對讀者的關注／祈禱的報導。這五個單元被拆開來放置如下：A（8a）、B（8b）、C（8c）、B（9 節）、E（10 節）、D（11～12 節）、E（13a）、D（13b～15 節）。略為不同的分析見 Weima, 'Romans' 346.

6 弗一16～23；西一3、9～14；帖後一11～12；門 4、6；帖前一2；提後一3——最後兩處沒有提及禱告的內容。

他們得以堅固（11 節）——叫保羅與他們藉著彼此的信心同得鼓勵（12 節）；（二）在羅馬傳福音（15 節），爲要在羅馬人中間得一些果子，如在其他的外邦人中一樣（13 節）。

第十六和十七節是感恩話的結束抑是書信本體的開始，是個受爭議的問題。[7] 從文法的角度看，不但第十七節是以「因爲」[8] 一詞連於第十六節下半，而第十六節下半也是以「因爲」一詞連於該節的上半；同一個詞亦把第十六節連於第十五節，又把第十八節連於第十七節；可見第十六、十七兩節與上文和下文都有密切的關係。就其內容及功用而論，這兩節是保羅從他對傳福音的負擔（13～15 節）過渡至他對福音的闡釋（18 節及下）的橋樑。[9] 不過，由於這兩節在內容上的極度重要性（第十六節下半道出了此信的主題），並因爲第十六節比第十八節更適合被視爲書信本體的開始，[10] 本註釋就以第十五節爲感恩話的結束。[11]

---

7 依次參（例如）：（1）Wilckens 1.77; Elliott 83-84; Louw 2.41;（2）Jervis 104-7.

8 γάρ。

9 O'Brien, *Thanksgivings* 202. Cf. Wedderburn 124; Vorster, 'Romans 1.16-17' 154-56（1:16-17 can be called the *transitus*, 156）。參一16～17 註釋引言註 1、2。

10 依次見：Käsemann 3; Jervis 105-6. Byrne 48 從 9-17 節看出這樣的一幅圖案：保羅三次提到他造訪羅馬的意圖（9～10 節、13a、15 節），與他三次提到此意圖的理由（11～12 節、13b～14 節、16～17 節）互相交織，意圖和理由交替出現；由此看來，16～17 節在格式上是感恩的話的一部分（作者以一18 爲書信本體的開始）。這種理解把 13b～14 節視爲表達 13a 之意圖的一個理由（「在外邦人中得些果子」），但其實 14 節引進了新的思想，提出了另一個理由（保羅是福音的欠債者），而15 節是由此而生的結論（「所以」，οὕτως）。這就是說，13～17 節較符合經文本身思想進程的分法是 13～15 節（意圖、理由 1、理由 2、意圖）+ 16～17 節（理由），而不是上述格式圖案中的 13a、13b～14 節（意圖、理由）+ 15、16～17 節（意圖、理由）。如此，16～17 節便不必視爲感恩的話之結束。

11 按 Reid（'Rom 1:8-15' 182）從辭令學角度的分析，羅一8～15 是一個單元，包括開首（8 節）、中間（9～14 節）和結束（15 節）三部分。

壹　爲讀者感恩（一8）

一8　「第一，我靠著耶穌基督，爲你們眾人感謝我的　神，因你們的信德傳遍了天下。」

「第一」或「首先」（思高）[1] 並無與之對應的「第二」或「其次」，[2] 因此另一個譯法是「至重要的」；[3] 不過，較可能的解釋是，保羅的原意是要在這第一點之後另提一點，但他的思想脈絡使他沒有這樣作。[4] 動詞「感謝」（及其同字根的名詞）在新約裏絕大多數指對神的感恩；感恩被描寫爲「保羅靈性的脈搏」。[5] 關於保羅的感恩，本節提到四點。

第一，**向誰感恩**——神是保羅感謝的對象。「我的神」一詞反映詩篇的用法。[6] 保羅能夠稱神爲「我的神」，表示他清楚感覺到他與「所屬所事奉的神」（徒二十七23，參：羅一9）之間的個人關係。事實上，本段（加上 16 節）所用的普通單數第一人稱，跟第五節也許有點正式和官式的語調（「我們……受了」）構成對比。[7]

---

1 新譯、現中同。原文爲 πρῶτον (μέν).

2 同樣的現象亦見於：三2；林前十一18。

3 'vor allem' ['above all'] (Schlier 33, 35).

4 Barrett 24-25; Cranfield 1.74; BAGD (s.v. 2 b); cf. BDF § 447(4). 李保羅 25-26 認爲，與 μέν 對照的很可能是 13 節的 δέ. 此理論對筆者來說並無說服力。

5 See R. P. Meye, *DPL* 915, § 15: 'Gratitude: The Heartbeat of Pauline Spirituality'. Cf. P. T. O'Brien, *DPL* 69*b*-70*a* (§ 4.1).

6 例如：詩五2，七1，六十三1。此詞在保羅書信另外出現五次（林前一4；林後十二21；腓一3，四19；門 4）；在新約另外亦只出現十次，除了一次是在多馬對復活之主的認信中（約二十28），其餘都是出自十字架上的耶穌（太二十七46 = 可十五34〔各二次，引詩二十二1〕）或復活的基督口中（約二十17；啓三12〔四次〕）。

7 Cranfield, 'Changes' 287. 思高不合理地加上「應」字，使表達事實的原句（「我感謝」）變成表達責任的「我應……感謝」。

第二，**如何**感恩——「藉著耶穌基督」（現中）。[8] 此片語在卷首感恩的話中出現，只有這一次；[9] 此片語顯然是連於動詞「感謝」的，因此，耶穌基督在某意義上是感謝的居間者。一個解釋是，基督以復活主的身分不但將神的恩典和作爲傳送給人（參 5 節），亦把人的感謝傳送給神。[10] 按另一個看法，保羅之所以能感謝神，是因爲耶穌基督在他裏面作工；保羅的感謝不但是源自基督，他所用的感恩的話也是藉著基督而得的。[11] 不過，另一個解釋較爲可取：就如（亦可說由於）信徒是「藉著他〔基督在十字架上的工作〕……纔得以進到父面前」（弗二18，思高），藉著他才「進入了現今所站立的這恩寵中」（羅五2，思高），保羅（像其他信徒一樣）是藉著那爲他們「開了一條又新又活的路」（來十20）的中保耶穌（參：提前二5），才能向神獻上感謝（和頌讚）。[12]

第三，**爲誰**感恩——「爲你們眾人」。原文的介詞結構最通常的用法是表達「關乎」之意，在這裏則引伸爲「由於、因……

---

8 呂譯同。原文爲 διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ. 在羅馬書中，此片語另外出現兩次（二16，十六27）；類似的 διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ κυρίου ἡμῶν（五21，七25）及 διὰ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ（五1、11，十五30）共出現五次；另參五17（διὰ τοῦ ἑνὸς Ἰησοῦ Χριστοῦ）。Richardson（*God* 250-53）指出，這類詞語出現的文理總有「神」字，顯示保羅的思想是以神爲中心的。

9 Weima（*Endings* 224）認爲這事實顯示，此介詞片語強調了保羅與基督的關係。但見正文下文的解釋。

10 Cf., e.g., Bruce 72; Cranfield 1.74; Fitzmyer II 244.

11 依次見：Schlatter 25 = (E) 12; Schlier 35. Jervis 107（cf. Weima, 'Romans' 347）甚至認爲，此片語重複了 5 節的 δι' οὗ, 保羅意欲表示，他是以他們的使徒之身分爲他們感恩的。Black 26 則簡單地解爲「以基督門徒的身分（感謝）」。

12 參《來》2.461；O'Brien, *Thanksgivings* 204-6; A. Oepke, *TDNT* 2.68-69.

的緣故」之意。[13]「爲你們眾人感謝神」這話亦見於帖撒羅尼迦前書的卷首感恩話中（一 2，新譯），因此，本節的「眾人」不宜看爲有特別強調的作用，彷彿保羅的意思是說，不論是猶太人或外邦人的讀者，都被包括在他的禱告裏面。[14] 就如這信是寫給「一切住在羅馬」的信徒（7 節，思高），保羅的感恩也是因他們眾人而獻上的。

第四，**爲何感恩**——「因爲你們的信心在全世界傳揚著」（呂譯）。此句擴充和解釋了第三點。「你們的信心」有兩個主要的解釋：一說認爲所指的是羅馬信徒之信心的特別素質，是他們在信仰上所表現的理解、恒穩及寬大的愛心；[15] 但經文不見得有這方面的含義。較好的解釋是，所指的是他們有信心、他們認基督爲主、他們是基督徒的事實。[16] 不過，保羅的感恩不純是爲了羅馬有基督徒的事實，而是因爲這事實「在全世界傳揚著」。動詞「傳揚」在保羅書信出現的另六次，被傳揚的是福音（林前九14）、基督（腓一 17、18；西一 28）、主的死（林前十一 26）、神的奧祕（二 1）；鑑於這裏的受詞不是上列的任何一樣，

---

13 See BDF § 229(1); cf. Cranfield 1.74. Fitzmyer II 244 則認爲，περὶ πάντων ὑμων 這片語內的介系詞在此與 ὑπέρ 同義。參：腓 一4、7；兩處皆用 ὑπὲρ πάντων ὑμῶν, 在後一節，ὑπέρ 顯然與 περί 同義。

14 *Pace* O'Brien, *Thanksgivings* 206.

15 Barrett 25; cf. Lo 275-76; Byrne 49, 54. 前者認爲，若所指的只是羅馬信徒與所有其他信徒共有的信心，保羅無需爲此感恩；這論點欠說服力。耶穌基督在羅馬帝國的首都亦有祂的聖徒、祂的門徒，這事實對全世界都具意義（so Barth 17）；若保羅爲此事實感恩，不能說是無意義的事或多此一舉（'pointless'）。

16 Cf., e.g., Cranfield 1.75; Käsemann 17; Michel 80-81; Moo I 52. R. Bultmann（*TDNT* 6.212）把這裏的「信心」解爲接受福音、歸信基督的行動（參：帖前 一8）；但這種解釋在帖前一 8 有文理支持（見 9b），本節的情形卻不一樣。Black 25 認爲本句有刻意諷刺的成分：在全世界傳揚著的是羅馬信徒的「信心」，事實卻是，可能更爲人所知的乃是他們的「因行爲稱義」。筆者認爲此說完全沒有說服力。

而只是信徒的信心，動詞就相應地獲得「傳聞」（當代）之意，指羅馬信徒的信心「爲全世界所共知」（思高）。[17]

「世界」在這裏是指人所居住的世界，其範圍被認同爲羅馬帝國的版圖。[18] 保羅這話也許略帶誇張成分，是一種「可原諒的誇張法」；[19] 無論如何，他的話絕不是諂媚之詞（參：帖前二5）。「傳遍天下」（新譯）的意思，不是天下每一個人都對羅馬信徒的信心有所聽聞，而是他們的信心廣爲人知；保羅可能特別想到基督教在其中奠立了根基的那些地方，其中的信徒都知道羅馬有基督徒的事實。[20] 動詞原文所用的現在時態，不是著眼於他們的信心「已經傳遍天下」（現中）的事實，而是把他們的信心「傳聞遐邇」（當代）視爲一種在進行中的事情。

貳　保羅的祈求（一9～12）

一　祈求的內容（一9～10）

一9　「我在他兒子福音上，用心靈所事奉的　神，可以見證我怎樣不住地提到你們；」

原文首句直譯作：「因爲神是我的見證人」。[1]「因爲」一

---

[17] Cf. NIV ('your faith is being reported all over the world'), TEV; LN 33.204.

[18] J. Painter, *DPL* 979*b*. 參內村 81；浸會 7。κόσμος 在此與 οἰκουμένη（羅十 18）同義。

[19] Hunter 27 ('pardonable hyperbole'). Reid（'Rom 1:8-15' 186-87）則認爲保羅在此沿襲了辭令學的習慣（in 'epideictic rhetoric'），稱讚他的讀者。

[20] Cf. Bowers, 'Church' 99; Bruce 72; O'Brien, *Thanksgivings* 208. 這些地區包括巴勒斯坦、敘利亞、亞細亞、馬其頓、亞該亞等地；參：羅十五 19。

[1] μάρτυς γάρ μού ἐστιν ὁ θεός = 'For God is my witness' (KJV, NKJV, RSV). 在這樣（由「是」字將兩個名詞連起來）的句子裏面，有冠詞的名詞是主詞，無冠詞的是述語的一部分（DM 148-49）；因此，本句似乎不能譯成「我的見證人是〔我所事奉的〕神」（Betz, 'Romans' 321）。Michel 81 指出，ὁ θεός 被放在句末，是因爲保羅隨即要加上一關係子

詞表示，保羅呼籲神來為他作證的，不但是下文所說他為讀者祈禱的事，也包括上一節所提、他為他們感恩的事。[2] 保羅呼求神給他作證，有時是在情緒激動之下（林後十一 11 、 31 ），但不管有否涉及這種情形，他求神作證的基本原因是，他所提及的絕大多數是一些隱藏的動機或行動，是讀者本身無法知道的。[3] 為保羅作證的這一位神，就是保羅所事奉的對象（參 8 節「我的神」；提後一 3 ）。「事奉」一詞的原文原意為「服事」，但在聖經的用法裏幾乎總是指對神或異教神明的事奉或敬拜；在七十士譯本裏，這詞若是與神有關，總是特指舊約宗教禮儀上的事奉，[4] 但它在新約的意思變得較為廣闊。[5] 在這裏，「事奉」一詞對我們提示，保羅把他的事奉看為他對神的敬拜。[6]

保羅以兩個介詞片語描寫他如何事奉神。（一）「用心靈」指出保羅事奉所用的「器官」。原文直譯可作「在我的靈裏」，[7]

句。「神是（我的）見證人」這話，在保羅書信另外出現兩次：腓一8（原文比羅一9 本句少了 ἐστιν 一字）；帖前二5（原文只是 θεὸς μάρτυς 二字）。

2 O'Brien, *Thanksgivings* 211 n.59; cf. DM 274. Louw 2.39-40 則把 γάρ 看為只是個連接詞及引起注意的記號。李保羅 27 聲稱：「本註釋的譯文把羅 1：8〔～16〕裏所有的 γάρ 都譯成『事實上』〔見頁 22-23〕，似乎更能看出文理的連貫。」這話值得商榷。

3 Cf. H. Strathmann, *TDNT* 4.491. 除了本節及註 1 所提的兩節外，另見林後一23；帖前二10；參：羅九1。關於加一20，請參《真理》93-94；Fung, *Galatians* 79. 海爾遜 55（= Harrison 17）則認為，「保羅呼籲神來為他作證……是因為他所說的事似乎令人難以置信。」使徒保羅指著神起誓這事實表示，太五33～37 及雅五12「不可起誓」的教訓，不應看為絕對地禁止起誓，在任何環境下皆無例外。參吳羅瑜：《義僕》1.174、182。

4 Cranfield 1.76, 124.

5 λατρεύω 在新約一共出現 21 次（保羅書信佔了四次）：十二次的對象是神（本節；提後一3；太四10 = 路四8；路一74；徒七7，二十四14，二十七23；來九14，十二28；啓七15，二十二3）；五次沒有明言對象是誰，但從文理可知顯然是神（腓三3；路二37；徒二十六7；來九9，十2）；另四次的對象分別是「受造之物」（羅一25）、「天上的日月星辰」（徒七42）、舊約的會幕（來八5，十三10）。

6 Cranfield 1.76 (with reference to Kuss).

7 I.e., ἐν τῷ πνεύματί μου = 'in my spirit' (NASB).

由此很容易引伸而得「用心靈」之意；[8] 但片語本身的意思（即是不用引伸）較可能就是「用我的靈」。[9] 鑑於經文明說「我的靈」，這片語很難解爲保羅個人所獲賜的、神的靈；[10]「我的靈」最自然的解釋就是，它是指保羅自己的靈。把「靈」解爲神使之生氣勃勃的、人的靈，或解爲主要指保羅自己的靈，但同時亦指在保羅自己的靈裏作工的、神的靈，[11] 都不及上一個解釋來得自然。「用我的靈事奉」有解爲「全心／全心全意事奉」（思高／現中）；[12] 但是「靈」字在這裏最宜解爲指人的內在生命中有神意識的一面，透過人的靈，人與神相遇相交，對神開放自己並對神有所回應。[13] 按這種理解，保羅對神的事奉不僅是一種理性的事奉，而是一種靈性上的事奉，即此事奉所從事的活動是屬於並合乎他的靈的一面。[14] 保羅以「用我的靈」這片語來形容他的事奉，可能是爲要區別他自己的事奉和異教或猶太教所理解的

8 李常受30（cf. Witness 23）的解釋正好說明此點；他說：「這福音是在靈裏傳揚出去的……傳福音要靠我們的靈。……我們傳福音……應該運用我們的靈」（楷體爲筆者所加）。

9 I.e., ἐν τῷ πνεύματί μου = 'with my spirit' (KJV, NKJV, RSV, NRSV). 將此片語解爲 'in a spiritual . . . rather than a physical sense' (Byrne 49) 忽視了原文有 μου 字。

10 E.g., E. Schweizer, *TDNT* 6.435; Jewett, *Anthropological* 197, 198; cf. Schlatter 26 = (E) 13.

11 依次見：Ziesler 66; Fee, *Presence* 484-86.

12 參金譯：／當代：NIV / TEV, CEV. Cf. Black 26-27; R. Bultmann, *Theology* 1.206; Fitzmyer I 834*a* (§18); Mounce 67. Käsemann 18 將 πνεῦμα 解爲與 ψυχή 同義，指管理著人的那個核心。

13 參《帖前》461-63（尤其是 463）；Dunn 1.29; J. D. G. Dunn, *DNTT* 3.693; Fitzmyer II 245.

14 依次見：Betz, 'Romans' 321 ('an intellectual worship'); Barrett 25 ('in the field of activities proper to the spiritual side of his nature'), endorsed also by O'Brien, *Thanksgivings* 213.

事奉。[15]（二）「在他兒子福音上」指出保羅事奉的範疇。[16]「他兒子的福音」（呂譯）就是「論到他兒子」的福音（3節）。[17]「福音」在這裏很可能是指傳福音的行動，[18] 得出的意思即是：保羅在此所提對神的事奉，就是「傳揚有關他兒子的福音」（現中）。[19]

本節末句開首的原文小字，可以譯爲「怎樣」，亦可視爲純粹表達事實；[20] 文理似乎支持後一個看法，即保羅的關注只是要告訴讀者他常爲他們禱告，而不是要告訴他們他是「怎樣不住地」提到他們。[21]「提到」這片語在新約只見於保羅書信，所指的都是在禱告中提起別人；[22] 原文所用的結構肯定是「提到」的意思，而不僅是「記念」（思高、新譯），儘管名詞本身在新約出現另三次的意思都是「記念」（腓一3；帖前三6；提後一3）。[23]

---

15 O'Brien（同上）。Fee（*Presence* 485; 參上面註 11 所屬正文）問道：倘若保羅不是同時間接地想到聖靈，那爲甚麼他要特別聲明是「用我的靈」事奉呢？難道他想要藉此排除他的身體麼？對此問題，筆者的答覆是：不是要排除他的身體，而是要提示「靈」與「體」的對比（關於此對比，詳參《帖前》462-63）；在來九9～10 所言的事實底下，這對比特別顯得有意思。

16 ἐν τῷ εὐαγγελίῳ = 'in the sphere of the gospel' (MHT 1.67-68).

17 *Pace* G. Friedrich, *TDNT* 2.731. 參一1 註釋倒數第二段： A. B. Luter, *DPL* 370*b*; L. W. Hurtado, *DPL* 903*b*.

18 So, e.g., Fitzmyer II 245; Michel 81; Moo I 53. 參一1 註釋倒數第三段。Schlatter 27 = (E) 14 則反對此說。

19 Cf. Barrett 25; O'Brien, *Thanksgivings* 212. 筆者未能同意另三個看法：（1）「我在他兒子福音上，用心靈所事奉」這整句話，只是指保羅在內心和暗地所作的、爲教會的恒切代禱，與宣揚福音這外在的活動相對（Cranfield 1.77）；（2）這話同時包括外在的宣講與內在的祈禱（H. Strathmann, *TDNT* 4.64）；（3）「在福音上」包括代禱、見證、宣講、牧養等（K. Hess, *DNTT* 3.551）。

20 即 ὡς = 'how'（NASB, NIV; 參：新和、新譯、呂譯、思高）或 ὡς = 'that'（KJV, NKJV, RSV, NRSV; BAGD 899*a* [s.v. IV 4]; 參：金譯、現中）。

21 O'Brien, *Thanksgivings* 214 n.75. *Pace* Cranfield 1.77 n.1.

22 μνείαν ποιούμενος 另外出現三次（弗一16；帖前一2；門4）。ποιούμενος = 'customary or iterative present'（Fanning 205-7），表達慣性或重複的行動。

23 後二節用的結構是 ἔχειν (τὴν) μνείαν.

副詞「不住地」的意思不是繼續不斷地，而是恒常地、有規律地；[24]「不住地提到你們」意即保羅在他經常的禱告中，沒有忘記提到讀者。[25] 當代猶太人和基督徒的習慣，都是每日禱告三次（參：詩五十五17；徒三1，十3、30），不過我們不必認爲，保羅的禱告就是限於這些時間。

一10　「在禱告之間常常懇求，或者照著　神的旨意，終能得平坦的道路往你們那裏去。」

本節首句這譯法，是新和合本將原文開首的副詞及其後的介詞片語[1] 連於隨後的「懇求」一詞而得的結果；[2] 此譯本又在上一節末用了分號，表示該節的「不住地提到你們」是指保羅的代禱，本節的「常常懇求」是指保羅爲自己的祈求。支持這種看法的主要原因，就是若把本節的「在禱告之間常常」看爲與上一節的「不住地」同時形容「提到你們」，未免使後者負荷過重；而且「常常」在這裏是「不住地」的同義詞，故宜與「不住地」分開而連於隨後的「懇求」一詞。[3] 可是，這樣一來，第九節末句並無表示保羅是**在禱告的時候**不住地提到讀者，保羅也沒有交代他代禱的內容是甚麼；但是保羅另三次用「提到」一詞的時候，都明言是在「禱告的時候」（弗一16；門 4／帖前一2），[4] 且至少有兩次在緊接著的下文提到他代禱的內容（弗一17；門 6）；[5] 這

---

[24] O'Brien, *Thanksgivings* 214. 此作者引述 MM 9 (s.v. ἀδιάλειπτος) 所提一段一世紀的銘刻文字，該處以本節的副詞（ἀδιαλείπτως）形容咳嗽，即它是斷斷續續的，不是繼續不斷的。O'Brien（'Thanksgiving' 65 n.37）又指出，用「不住地」、「常常」（羅一10）等字眼提到禱告，是古代（不論是猶太人或異教徒所寫的）信札體裁的一部分。

[25] Cf. O'Brien, *Thanksgivings* 21-22.

[1] πάντοτε ἐπὶ τῶν προσευχῶν μου.

[2] 參：新譯、呂譯；NASB.

[3] Cf. O'Brien, *Thanksgivings* 214-15; Barrett 25; Schlier 33, 37; Wilckens 1.78 with n.74.

[4] ἐπὶ τῶν προσευχῶν μου/ἡμῶν; 參上面註 1。

[5] 帖前一3 則提到保羅的「記念」的內容。

一點強有力地提示我們，討論中的片語較宜看爲連於上一節末「不住地提到你們」那句話，從而得出「不斷在祈禱中，時常記念著你們」（9 節，思高）或類似的譯法。[6] 與此同時，鑑於「不斷」與「時常」（若是同時形容「提到」一詞）確有構成重複同義語之嫌，[7] 更好的做法是將討論中的片語看爲進一步解釋「不住地提到你們」，從而得出「我不住地提到你們，〔即是〕常在我的禱告中〔記念你們〕，懇求……」之意。[8] 按這種理解，保羅在禱告中提到讀者的時候，他禱告的內容包括求神讓他可以訪問他們；由於訪問的目的不但是爲了保羅自己，也是爲了讀者，[9] 因此，到這個程度，他所懇求的也就可視爲他代禱的內容。[10]

「在禱告之間」意即「在禱告的時候」。[11] 「禱告」在原文是複數的名詞，這可能是個所謂籠統的複數，或是指多次的禱告（行動或場合）；[12] 此詞與同字根的動詞（八26），跟本節下文的動詞「懇求」與同字根的名詞（十1，現中）大致上的分別，在於前二者的含義較廣，後二者則指較明確的請求。[13] 「常常（懇求）」的意思，可參照上一節「不住地（提到）」的註釋來理解。

---

6 參：金譯、現中：KJV, NKJV, RSV, NRSV, NIV, TEV. Cf. also Cranfield 1.77-78; Michel 78, 81.

7 留意金譯和現中的譯法只（依次）保留「不斷」或「常常」一詞。

8 Cf. Käsemann 16, 17; Moo I 53. Nestle-Aland（留意其標點符號）將 9 節末那句話連同 10 節全節看爲一句；這樣做對於澄清 9c-10 節的結構和意思沒有很大幫助。

9 依次見：13、15 節（爲保羅自己）；11 節（爲讀者）；12 節（同時爲二者）。

10 *Pace* O'Brien, *Thanksgivings* 216 n.80.

11 參上面註 4 及所屬正文。I.e., ἐπί + genitive = 'at the time of', 'on the occasion of' (Morris 58 n.118). *Pace* DM 106 ('in'); 作者所引的多一2 及出二5（LXX）所用的是不同的結構（依次爲：ἐπί + dative; ἐπί + accusative）。

12 Mounce 66 n.28 認爲這複數詞提示，保羅按照他的猶太教養維持固定的祈禱時間。參一9 註釋末段結尾。

13 詳參《腓》82。但留意 Silva（*Language* 93; *Philippians* 49-50）的觀察。有關的原文依次爲：προσευχή, προσεύχομαι; δέομαι, δέησις.

保羅向神懇求的事，由「或者……終」／「也許……終於」（新譯）這些字詞引介出來。原文片語由四個小字合成。頭兩個[14]在新約另外出現三次，其意思同樣是「或者」（十一14；腓三11；徒二十七12）；所表達的是一種期望或目的，此期望能否實現或目的能否達到是不肯定的，因爲不是完全在講話者的控制之下。[15] 後二個小字[16] 在新約只出現另一次（腓四10），其意思同樣是「經過這麼久」；[17] 在這裏，「終於」略帶不耐煩的意味。[18] 所求的事本身，和合本譯爲「能得平坦的道路往你們那裏去」。被動語態的原文動詞，直譯的意思是「被引領走在好路上」；[19] 但隨後的不定詞片語「往你們那裏去」[20] 顯示，動詞在此有非字面意義的「成功」之意，即是這詞並不包含實在的旅程之意。[21]

就如保羅蒙召爲使徒乃是奉神的旨意，[22] 他若能終於「成功、往你們那裏去」（呂譯），亦唯有是「照神的旨意」。[23] 這就是說，不但在蒙召爲使徒這籠統的呼召上，亦在何時可以造訪

---

14 εἴ πως = 'if perhaps, if somehow' (BAGD 220 [s.v. εἰ, VI 12]); 'if by any means' (KJV), 'if, by some means' (NKJV), 'somehow' (RSV, NRSV).

15 Cf. Burton § 276; DM 247 ('if at all possible'); MHT 1.194 ('to see if'); Zerwick § 403.

16 ἤδη ποτέ = 'now at last' (NKJV, NASB, RSV, NIV; LN 67.40).

17 'after so long' (NEB), 'after so long a time' (TEV). 羅一10 呂譯「不久終（能）」的「不久」二字，純粹是（不必要的）意譯。

18 Cf. Schlier 27; Wilckens 1.79.

19 BAGD 323 (s.v. εὐοδόω). Cf. NIV: 'the way may be opened'. εὐοδόω 在新約另外出現二次（林前十六2；約叁2），也是被動語態的，同樣不是用於字面意義上。

20 ἐλθεῖν 在此表達想象中的結果；cf. Burton § 371 (c); DM 215.

21 Cf. NASB, RSV, NRSV ('I may succeed in coming to you'); BAGD 323 (s.v. εὐοδόω); Byrne 10; Cranfield 1.78; Michel 82; Schlier 38. W. Michaelis（*TDNT* 5.113, *TDNTA* 673）也是解爲 'succeed', 但同時認爲動詞的被動語態可能暗示，神會開路或給予「機會」（思高、現中）。

22 διὰ θελήματος θεοῦ：林前一1；林後一1；弗一1；西一1；提後一1。此片語在新約另外只出現二次（羅十五32；林後八5）。

23 ἐν τῷ θελήματι θεοῦ. 參十五32。

羅馬這明確的細節上，保羅都是受命於神，以祂的旨意爲依歸。[24] 這並不意味保羅不用自己思考和計畫，只是表示，保羅將自己的計畫交託給神，讓祂按祂的旨意來成就或否定他的計畫；若是後者（計畫不能、或暫時不能成就，參 13 節），保羅便繼續等候神的時間（本節）或是改變原先的計畫（參：徒十六6～8）。[25] 本節的「照神的旨意」暗示，保羅之所以「經過那麼久」還未能造訪羅馬的教會，是因爲到此時爲止，他「多年以來……的心願」（十五23，思高）仍有待神的允准。

不但「照神的旨意」這話，還有之前的「也許……終於」這非常不肯定的講法，都表示即使在寫此信時，保羅仍然不能肯定神在此事上的旨意。部分原因，想必是由於他將要造訪耶路撒冷，而此行的結果如何，並不是保羅所能預先知道的（參十五30～32）；因此他並沒有許諾會訪問讀者，而只是告訴他們，他常常爲此事向神祈求。[26] 與此同時，保羅書信的卷首感恩話之中這最短的祈求，[27] 充分表現出保羅對神的旨意全然順服的態度。[28]

二　祈求的原因（一 11 ～ 12）

一 11　「因爲我切切地想見你們，要把些屬靈的恩賜分給你

---

[24] O'Brien（*Thanksgivings* 219-20）指出，古代旅行的人常懇切向神明祈求路途平安，但由於他們對此事並無把握，就加上「若神明願意」這話以防萬一；保羅的「照神的旨意」一語卻不是這樣的，因爲對保羅來說，神的旨意不是反覆無常、變幻莫測的；神的旨意已呼召他作使徒，這表明了神極大的恩典，因此他亦能把他在履行使徒職事上的具體細節（例如往羅馬的旅程），存著信心交託給神和祂的旨意。

[25] Cf. D. Müller, *DNTT* 3.1021.

[26] Cf. Black 27; Knox, 'Romans' 192.

[27] O'Brien（*Thanksgivings* 199）指出這事實：此祈求（由 εἴ πως 開始）在原文只有十三個字（門 6 的祈求是十七個字）。

[28] 內村 86 說得好：「誰能知道明天的事呢？又有誰能洞悉上帝全部的聖意呢？事情會如何進行，如何變化，到底不是人所能知道。對於未來之行動不敢以斷定性的話談及，這實在是對上帝有強烈之信靠心的信徒該有的表現。」

們，使你們可以堅固。」

本節是個三部曲：全節指出保羅常常懇求神使他終於能夠造訪羅馬（ 9c ～ 10 節）的原因；[1] 其中的第二句表達了保羅要見讀者（第一句）的目的，[2] 第三句則表達保羅要把屬靈的恩賜分給他們（第二句）的目的。[3] （一）「切切地想〔要〕」一詞在保羅書信另外出現六次，其中二次（帖前三 6 ；提後一 4 ）[4] 也是與「見」字連著使用，意即「渴望見到」（金譯）。（二）「恩賜」的觀念可說是完全來自保羅：此詞在新約出現十七次，只有一次不是在保羅書信裏。[5] 「恩賜」這個中譯法十分準確地表達了希臘文原字的意思：恩賜是一種源自神的恩典、並表明神恩典的白白的賜予。[6] 此詞在本書出現的另五次中，單數的三次是指神白白賜予的救恩（五 15 、 16 ，六 23 ），複數的二次分別指神賜予其選民以色列一些不能收回的權利（十一 29 ），以及（在一較專門的意義上）神賜給信徒、使他們能夠參與事奉的特別裝備（十二 6 ）。在本節，有關的恩賜被形容爲

---

1 Louw 2.27 則認爲 γάρ 所引介的，是9～10 節整句的原因。

2 李保羅 26 不必要地認爲 11a 是加插的語句，11b 應連於 10 節的「往你們那裏去」，就如13b是插入句，13c 應連於13a 一樣。但 13b 的插入句性質是明顯的，11a 的情形卻不一樣。

3 εἰς τὸ στηριχθῆναι ὑμᾶς 在此是表達目的：Burton § 409; DM 284; MHT 3.143; Moule 140 (adding, 'though it is arguable that this is consecutive').

4 另四次爲：林後五2，九14；腓一8，二26。

5 這詞在新約的分佈情形如下：（一）六次在羅馬書：（單數）一11，五15、16，六23；（複數）十一29；十二6。（二）七次在林前：（單數）一7，七7；（複數）十二4、9、28、30、31；（三）林後（一11）、提前（四14）、提後（一6），及彼前（四10）各一次（皆爲單數）。總計：全部十七次，單數十次，複數七次；分佈於六封信裏。

6 恩賜（χάρισμα）與恩典（χάρις）之間的密切關係，在羅十二6 及林前一4、7 特別淸楚可見。

「屬靈的」，[7] 表示這恩賜是由聖靈產生並彰顯聖靈的。[8]「分給（你們）」原文[9]是「跟（你們）分享」（現中）[10] 過於「授予」[11]之意。

保羅沒有解釋他要分享的恩賜是甚麼，只說「某一樣恩賜」；[12] 這話引起了多種不同的解釋。例如：（1）所指的是保羅所擁有的、或是宣講、勸勉，或是說預言的能力。[13]（2）所指的是「非超然性的恩賜，如教導、治理、愛心等恩賜」。（3）所指的好處（複數）可能包括某種用來建立羅馬群體的屬靈恩賜，以及神對以色列之約的應許，這些應許如今藉基督亦可以爲外邦人所得。（4）羅馬教會可能比保羅所建立的一些教會較爲保守，沒有那麼看重「屬靈的恩賜」，保羅曉得這情形，並相信他的來臨可以供應教會生活這方面的不足。（5）由於保羅在他處強調恩賜的種類繁多，要準確地探求他是在想到那一樣恩賜是無益的。（6）在保羅看見羅馬信徒的需要之前，他不能確定要與他們分享的恩賜是

---

7 χάρισμα πνευματικόν, 在新約出現僅此一次。Dunn 1.30 指出，形容詞在這裏的用法是令人觸目的，因爲在林前十四1 πνευματικά = χαρίσματα（Dunn 認爲在林前十二1 也是這樣；但見 G. D. Fee, *DPL* 341*b*）。Fee（*Presence* 487-88; cf. G. D. Fee, *DPL* 340*a*）強調，二字在此並排連用，是保羅書信中最確鑿的證據，表示 χάρισμα 一字本身並不是指「屬靈的恩賜」。按 Ellis（'Gifts' 129）的分析，χάρισμα 可指任何或所有的恩賜，πνευματικόν 則似乎是限於受靈感而有所見、口頭宣講及／或其解釋。

8 Cf. Dunn 1.30; J. D. G. Dunn, *DNTT* 3.706; Schlier 38. Kruger（'Romans 1:13' 172）猜想：保羅在此用了 πνευματικόν 一字，是爲要將這屬靈的目的與 13 節所說物質的目的作對比。但作者對 13 節 καρπόν 的解釋（「果子」是指對耶路撒冷的捐獻）值得商榷。

9 μεταδίδωμι, 在新約另外出現四次（十二8；弗四28；帖前二8；路三11）。

10 Cf. NRSV ('share with you'), TEV ('share . . . with you'). 留意這裏的結構是：δίδωμι + accusative of the thing（如在帖前二8）+ dative of the person（如在弗四28；路三11）。Cf. MHT 3.231.

11 'impart' (KJV, NKJV, NASB, RSV, NIV).

12 τι χάρισμα（單數）。關於 τι 字在本子句的位置，參 BDF§ 473(1).

13 Calvin 24. 加爾文 18下「乃是他從神的恩惠所得的教義、勸勉或預言」是漏掉了原文 'he means the *capabilities* which he possessed either of preaching, exhortation, or prophecy'（斜體爲筆者所加）一個重要的字而得的錯誤譯法。

甚麼。[14] 以上五說同有一個困難：按保羅自己的教訓，這些恩賜的源頭是三一之神的工作，[15] 恩賜的分配亦是根據三一之神的旨意；[16] 因此，保羅不大可能會聲稱自己能把恩賜「授予」別人。[17]（7）所指的是「屬靈的悟性對真理的認識的恩賜。因在一17 起至十一章的深奧真理，若不是有屬靈的悟性是不能明白的」。[18] 這看法極有問題，因討論中的恩賜是保羅到羅馬時要與讀者分享的，而他尚未知道何時可如願以償；按這看法，讀者便不知何時才可以明白羅馬書中的深奧真理了。

（8）所指的是第十二節的信心：「把一些屬靈的恩賜給你們」就是「與你們分享一些我信心的經歷」之意。[19] 但是使讀者得堅固的是保羅所要分享的恩賜，使保羅與讀者同得鼓勵的是二者共有的信心，那是兩件事；第十二節有修正本節之講法的性質，因此更不宜用第十二節的信心來解釋本節的恩賜。（9）在第十三節的提示下，保羅的意思是他要運用他傳福音的恩賜，爲羅馬教會贏取更多的信徒，藉此鞏固教會。[20] 可是，運用他傳福音的恩賜，並不是「跟他們分享」最自然的意思；叫教會在人數方面增長，也不符合「堅固」一詞在保羅書信的用法（見下一段）。(10) 所指的恩賜就是福音，與他們分享恩賜即是把福音傳

---

[14] 依次見：（2）鮑 1.46;（3）Lo 280（286 則認爲所指的是福音及其解釋）；（4）Knox 388;（5）Barrett 26; cf. Barrett, *Paul* 132（可以是有助於建立教會的任何恩賜）；（6）Schlatter 28 = (E) 15; Moo I 54.

[15] 父（林前十二6）與子（弗四7、8～10）同樣是恩賜的來源，聖靈則是恩賜藉之從父與子而來的媒介（林前十二11、8～9、4）。

[16] 依次見：林前十二28（父）；弗四7（子）；聖靈（林前十二11）。

[17] So, correctly, Stott 56.

[18] 黃 48。

[19] 李保羅 29。

[20] Moo II 1120*a-b*.

揚。[21]（11）所指的特別是保羅對福音的理解，即是神已在基督裏、在律法之外、從猶太人及外邦人中爲自己創造了一個子民；保羅盼望幫助羅馬信徒更清楚地了解和掌握他所傳的福音。[22] 這兩個相關的看法比之前的八個較爲可取；不過，鑑於保羅似乎是刻意地用了「某一樣」這含糊和籠統的講法，也許最穩妥的解釋是：（12）保羅要與羅馬信徒分享的，是一種「屬靈福氣」（當代），就是神要藉著使徒的來臨和事奉而使他們獲得的福分或益處。[23]

（三）「可以堅固」原文的被動語態暗示，能使信徒得堅固的是神自己。[24]「堅固」一詞在保羅書信共出現六次，被堅固的對象都是保羅稱爲「你們」的信徒（本節，十六25；帖前三2；帖後三3），或是他們的「心」（帖前三13；帖後二17）。[25] 本節的「使你們得堅固」（呂譯）可按籠統的意思譯爲「好使你們的靈性〔按其廣義來理解〕堅強起來」（現中）；另一些經文則較明確地提示，神的旨意是要信徒在信心方面得堅固（帖前三2；參：路二十二32；彼後一12），要他們整個的內在生命得堅固——尤其

---

[21] Barth 18; Black 27, 28. Cf. J. Kremer, *EDNT* 3.123*a*; Weima, 'Romans' 350; Turner, 'Linguistics' 161, 162.

[22] Fee, *Presence* 487, 488-89; Chambers, 'Gifts' 119-20.

[23] Cf. Baird, 'Romans 1:8-17' 399 ; Cranfield 1.79, 2.842 n.1 ; Morris 60 ; O'Brien, *Thanksgivings* 221-22. See also Dunn, *Spirit* 207, 279.

[24] στηρίζω 在新約共出現十三次，除了兩次外（路九51，十六26），一貫的意思都是「堅固」。其中有六次是指神（本節，十六25；帖前三13；彼前五10）、主耶穌（帖後三3）或二者一起（帖後二17）的行動；四次是指人——彼得（路二十二32）、提摩太（帖前三2）及信徒（雅五8；啓三2）——的行動；另一次則沒有明說是誰的行動（彼後一12；完成時態被動語態分詞相等於形容詞）。這現象提示我們，神或基督可以親自或用別人來堅固信徒，信徒亦有責任堅固自己。

[25] 關於最後一節，參《帖後》282。亦參正文上一段第八看法末後的評語。

是在聖潔上（帖前三13）、在各種善行（包括善工）善言上（帖後二17）、在對主再來的忍耐等候上（雅五8）。[26]

如前所言，第五、六兩節表明了「蒙召作使徒」的保羅（1節）與「蒙召屬耶穌基督」的羅馬信徒（6節）之間的關係：二者同爲上帝所召，而保羅所受外邦人使徒職分的對象，亦包括以外邦信徒爲主的羅馬教會在內。配合著這事實，本節顯示保羅切願見到羅馬的信徒，藉著他的事奉帶給他們屬靈的福氣，使他們得以堅固；這反映保羅的信念，即他也是羅馬人的使徒，他對羅馬的信徒亦有牧養的責任。[27]

一 12　「這樣，我在你們中間，因你與我彼此的信心，就可以同得安慰。」

「這樣」背後的原文[1]在新約出現僅此一次，其意思有別於「這就是說」（呂譯）；[2]原文片語所引介的，不是先前的話的解釋或換一個講法，而是一項補充的事實，藉著表明這項事實，保羅修正了先前的話的效果。[3]所指的先前的話，不僅是上一節末「使你們可以堅固」那句話，而是「要把些屬靈的恩賜分給你們，使你們可以堅固」那兩句；經過本節的補充修正，保羅要表達的意思是這樣的：保羅切願見到讀者，使他們藉著他的事奉獲

---

[26] Campbell（'Roman Christians' 330 n.57）聲稱，（1）στηρίζω 在保羅書信中總是意味著基督徒群體受到來自社會很大的壓力，因此（2）這字在羅馬書出現的兩次（本節及十六25）表示，羅馬的外邦信徒正受到來自敵對保羅的猶太基督徒的壓力。這見解似乎是從這個動詞看出太多的意思來。

[27] Cf. Wedderburn 98. 此作者（102）認爲，保羅深願能造訪羅馬、並寫此信來預備道路的主要原因，就是因羅馬是神委託給他的宣教工場的一部分，他不能忽視它或把它棄置一旁。

[1] τοῦτο δέ ἐστιν.

[2] τοῦτ' ἔστιν, 在保羅書信出現六次（七18，九8，十6、7、8；門2）。BDF § 12(3) 則似乎認爲，τοῦτο δέ ἐστιν 與 τοῦτ' ἔστιν 在意思上並無分別。

[3] Cranfield 1.80; cf. Leenhardt 44 n.*; Michel 83 (v. 11 recasts and extends the thought of v. 11); NRSV ('or rather so that . . . ').

得屬靈的福氣（11 節），這願望乃是本節所表達之願望（見經文）的一部分。[4] 按這種理解，本節並非只是一種有技巧的外交手法，爲要贏取讀者的善意，[5] 而是表達了保羅真實無僞的謙卑。[6]

譯爲「同得安慰」的原文複合動詞[7] 在希臘文聖經裏出現僅此一次，較符合文理的譯法是「同得鼓勵」（呂譯），[8] 不過我們不必完全排除「勸勉」和「安慰」這另二個意思。[9] 原文的不定詞並無主詞，但是鑑於隨後的「在你們中間」一語，[10] 其主詞應爲上文的「我」而不是「我們」（現中），[11] 意即保羅要「與讀者一起」得鼓勵。[12] 不過，到了保羅表達他與讀者同得鼓勵的方法時，他的用詞顯然表示他現在所想及的，已從他個人轉到「我們」、「大家」（新譯）身上。保羅說「我們都可以同得鼓勵」（呂譯）的方法，就是「藉著你們與我彼此所共有的信德」（思高）。後面一句原文[13] 的圓滿意思，只能靠意譯或釋義表達出

---

4 Cranfield 1.80.

5 *Pace* Fitzmyer II 246; Jewett, 'Romans as Ambassadorial Letter' 14.

6 Cranfield 1.80; cf. Barth 18; Mounce 68 with n.34.

7 συμπαρακαλέομαι.

8 Cf. NASB, RSV, NRSV, NIV ('encouraged').

9 關於 παρακαλέω 一字在保羅書信（54 次）的用法，詳參《帖後》280-81。

10 ἐν ὑμῖν 可能應如此解釋（i.e., locally = 'among you'）而不是解爲「被你們」（i.e., instrumentally = 'by you'）；隨後的「互相獲得鼓勵」（現中）的思想支持這個解釋。Cf. Moo I 54. Lambrecht-Thompson 67 則認爲 ἐν 在此同時有地方性（「在你們中間」）和媒介性（「被你們」）的意思。

11 亦參 RSV, NRSV, CEV; ('both/you and I') TEV/NIV. Dunn 1.31 則認爲所指的是讀者中間的彼此鼓勵。

12 李保羅 28 聲稱，在 συμπαρακληθῆναι 一字內，前置詞（συμ-）的意思不是「一同」（新譯、當代）而是「同樣」；李氏又將本節的 (συμ)παρακαλέω 與 11 節的 στηρίζω 算爲同義語；這兩點（並由此而得的解釋）對筆者來說都是值得置疑的。

13 διὰ τῆς ἐν ἀλλήλοις πίστεως ὑμῶν τε καὶ ἐμοῦ. On emphatic ἐμοῦ（參十六 13：αὐτοῦ καὶ ἐμοῦ）cf. BDF § 284(2). On τε . . . καί cf. BDF § 444(2). 李保羅 30 錯誤地把 τε . . . καί 解爲表示次序。

來：信心[14] 是保羅與讀者所共有的；透過他們二者的彼此相交分享，他們一同得到鼓勵，即是保羅因讀者的信心而得鼓勵，他們亦因保羅的信心而得鼓勵。[15]

叁　保羅與福音（一13～15）

一 13　「弟兄們，我不願意你們不知道，我屢次定意往你們那裏去，要在你們中間得些果子，如同在其餘的外邦人中一樣；只是到如今仍有阻隔。」

保羅提到他為讀者感恩（8 節）和祈求（9～12 節）之後，就進一步解釋他受託傳福音與他欲造訪羅馬二者間的關係（13～15 節）。這是信上第一次直接地稱讀者為「弟兄們」，[1] 意即「弟兄姊妹們」。[2] 保羅（及新約其他作者）[3] 一貫地以此稱基督

---

14 黃 50 將這裏的「信心」解為保羅與羅馬信徒彼此之間的信任；此說並無說服力。

15 Cf. NASB ('each of us by the other's faith, both yours and mine'), TEV ('you by my faith and I by yours'). Seifrid (*Justification* 193-94) 認為，保羅這樣期盼他會因羅馬信徒的信心而得鼓勵的時候，其實已是在想及他在信末所要作的請求，即他們應在他的使徒工作上幫助他（參十五24）。這解釋未免把保羅看得太功利一點。按 Lo 275 的解釋，羅馬的猶太基督徒與外邦基督徒所分享的信心（τῆς ἐν ἀλλήλοις πίστεως ὑμῶν），也是保羅所享有的信心（τε καὶ ἐμοῦ）。可是，對經文較自然的理解是把它讀成 τῆς ἐν ἀλλήλοις πίστεως | ὑμῶν τε καὶ ἐμοῦ 而不是讀成 τῆς ἐν ἀλλήλοις πίστεῶς ὑμῶν | τε καὶ ἐμοῦ；這就是說，ἐν ἀλλήλοις 所指的不是羅馬的猶太基督徒與外邦基督徒的關係，而是保羅與讀者的關係。按 Reid（'Rom 1:8-15' 189-90）從辭令式角度的分析，保羅在一11～12 的目的不但是要（1）與讀者建立關係，而且是要（2）強化他們彼此接納的心，因為（184）在羅馬教會中有猶太人和外邦人互不接納、互不容忍的現象（尤見十五1～2）。但第二點很難從經文本身看出來。因此，作者（191）認為一8～15（尤其是 11～12 節）提供了保羅寫此信之目的的線索，這聲稱的基礎似乎不甚穩固。

1 在信上另有九次：七1，八12，十1，十一25，十二1，十五30，十六17，七4，十五14（後二次加上「我的」一詞）。另有七次間接地稱信徒為「弟兄」（十四13，十六14）、「我們的弟兄」（十六23，現中）、「你的弟兄」（十四10〔二次〕、15、21）。

2 Cf. BAGD 16 (s.v. ἀδελφός, 1).

3 鮑 1.47 謂以「弟兄們」指基督徒彼此之間的關係這種用法「在新約中，除了啓示錄以外，

徒同道，這做法固然有其舊約及猶太教的背景（以色列人彼此稱為弟兄），更是因為所有信靠基督的人，都成了神的兒女（能夠在聖靈感動之下，像耶穌一樣稱神為「阿爸、父」），因而彼此成為弟兄姊妹。[4] 這種屬靈生命上的關係是一件事實，不受個人靈歷的深淺或特別的景況影響；無論讀者是他引以為榮或引以為憂的教會，[5] 保羅都一貫以「弟兄們」稱呼他們。

「我／我們不願意你們不知道」這話在保羅書信裏一共出現六次，[6] 「我願意你們知道／曉得」、「我／我們告訴你們」等正面的格式則出現七次；[7] 這些話都是用來指出保羅要讀者留意的重要事項，尤其是教義方面的。[8] 反面格式的這句話總是和「弟兄們」這稱呼連著用的，且總是表示隨後所說的是讀者所不熟悉的事情。在本節，保羅要讀者知道的事可分三點討論。

（一）基本的事實：「我屢次定意往你們那裏去。」「屢次」原文[9] 的另一些譯法是「多次」（思高）、「好幾次」（新譯、現中）、「常常」；[10] 在十五章二十二節的提示下，「屢

只出現在保羅的書信中」。但見（例如）：來三12，十19，十三22；雅四11，五7、9、10；彼後一10；約壹三13。

4 依次見：加三26，四6；羅八29。Cf. H. F. von Soden *TDNT* 1.145, *TDNTA* 22; W. Günther, *DNTT* 1.256; Fee, *Presence* 873.

5 依次見：（1）腓四1；帖前二19～20；（2）加四11、20；林前一10，五1～2，六1～8等；林後二1～4，六11～13，十一1～4，十二20～21 等。

6 οὐ θέλω/θέλομεν ὑμᾶς ἀγνοεῖν: 本節（see Metzger 505-6 on οὐ θέλω as original），十一25；林前十1，十二1／林後一8；帖前四13。

7 θέλω ὑμᾶς εἰδέναι（林前十一3；西二1）/ γινώσκειν ὑμᾶς βούλομαι（腓一12）；γνωρίζω/γνωρίζομεν ὑμῖν（林前十二3，十五1；加一11／林後八1）。

8 羅十一25；林前十一3，十二1、3，十五1；加一11。Cf. G. Schrenk, *TDNT* 3.49, *TDNTA* 319.

9 πολλάκις, 在保羅書信另外出現六次：林後八22，十一23、26、27；腓三18；提後一16。

10 KJV / NKJV, NASB, RSV, NRSV, CEV ('oftentimes/often'). 羅十五22 用 τὰ πολλά.

次」或「多次」可能是最好的譯法。「定意」比「有意」或「打算」較強，[11] 在這裏可能有「計畫」之意。[12] 保羅沒有告訴讀者他是在甚麼時候曾這樣多次的計畫造訪羅馬。[13]

（二）計畫受阻：「然而直到現在，總是被阻延」（思高）。[14] 保羅有一次明說，他和同工不能回帖撒羅尼迦探望信徒，是因爲「撒但阻擋」了他們（帖前二18）；[15] 這裏沒有用這種主動語態和明確的講法，而是用了較含糊的被動語態。保羅所遇到的一個阻礙，可能是主後 49 年革老丟驅逐猶太人離開羅馬的諭令；[16] 不過，在十五章十九至二十三節的提示下，保羅所指的較可能是他在東方傳福音及照顧教會的工作 —— 包括處理一些教會

---

[11] 原文依次爲：προτίθημι = προτίθεμαι（在保羅書信另見於羅三25；弗一9）、θέλω（帖前二18）、βούλομαι（林後一15，新譯）。

[12] Cf. Cranfield 1.82; BAGD 722 (s.v. 2 b); LN 30.62; NKJV, NASB, NIV, TEV, CEV; 金譯、現中。See Fanning 263-64 (cf. 152-53) on προεθέμην as an instance of the 'consummative or effective aorist'.

[13] F. F. Bruce（*DPL* 685*a*; cf. 'Macedonia' 351; Bornkamm, *Paul* 51-52）認爲，其中的一次可能是當保羅（在其所謂的第二次宣教旅程中）在帖撒羅尼迦傳道之時。帖城位於羅馬人所建的行軍大道上，即有名的依格那吉亞路（Via Egnatia = the Egnatian Way）；此路是從亞細亞直通往西方的主要陸路幹線，因它從亞得里亞（the Adriatic）海岸的亞波羅尼亞（Apollonia，與徒十七1 所指的不同）及地拉居暗（Dyrrhachium），通過帖撒羅尼迦，直延至腓立比及其在愛琴（the Aegean）海岸的港口尼亞波利（參：徒十六11）（最後還延至拜占庭）（參《腓》27-28）。保羅可能曾計畫沿此路西行至其終站，然後渡過亞得里亞海往羅馬去；若此計畫得以實現，保羅便會在路上遇到因革老丟的諭令而離開羅馬的猶太人（包括猶太基督徒）（參：徒十八2）。事實乃是，由於不信主的猶太人之敵對，保羅被逼離開帖城，離開依格那吉亞路，離開馬其頓，結果南下往亞該亞的雅典和哥林多（依次見：徒十七1～10〔參《帖前》21-27〕、11-15，十八1）。

[14] 本句在原文是放在本節中央位置的插入句；cf. BDF § 465(1). 英譯本多以括號表明此點，見 KJV, NKJV, NASB, RSV, NRSV, NIV. καί 在此有反語氣的作用（= ἀλλά）；cf. Michel 84; Schlier 39. ἐκωλύθην 的過去不定時時態（complexive or constative aorist）將多次的受阻綜合爲一件事實。κωλύω 在保羅書信另外出現三次（林前十四39；帖前二16，四3）。

[15] 參《帖前》215-17。

[16] So, e.g., Bruce 72; Schlatter 27 = (E) 14.

的問題，並在外邦教會中籌募給耶路撒冷教會的捐款——急不容緩，使他「迄今未能成行」（金譯）。[17] 按這種理解，被動語態的動詞暗示攔阻者是神：保羅迄今未能造訪羅馬，因爲神交付給他在東方的工作使他無法成行。[18] 留意本句是插入句，其功用是解釋上一句；這就是說，本節的重點不是落在迄今受阻這思想上，而是在多次計畫的事實上。[19]

（三）訪問的目的：「爲了要在你們中間也得一些果子〔新譯〕，如同在其餘的外邦人中一樣〔和合〕」。[20] 這話的含義是，羅馬的教會主要是由外邦信徒組成的。[21] 「果子」一詞在十五章二十八節是指外邦教會給耶路撒冷教會的捐款；[22] 在腓立比書一章二十二節，則是指保羅的工作所結出的果子，後者包括新信主的人，以及信徒的信心獲得堅立。[23] 本節的「果子」同樣是

---

17 So, e.g., Dunn 1.32; Dahl, *Paul* 76; Moo I 55; Pedersen, 'Römerbriefes' 64, 66; P. Trebilco, *DPL* 450*b*.

18 I.e., ἐκωλύθην = divine/theological passive. Cf. Barrett 27; Byrne 50; Fitzmyer II 250; Stuhlmacher 27; Ziesler 66.

19 Elliott 81.

20 On καὶ . . . καί here, see BDF § 453(1).

21 參一6 註釋首段。Byrne 55 則把 ἐν ὑμῖν 解爲「在你們的地區中」（即是在羅馬）。再一次，Cranfield 1.20 將 τοῖς ἔθνεσιν 解爲外邦世界：他認爲 καθὼς καὶ ἐν τοῖς λοιποῖς ἔθνεσιν 可視爲不太準確的表達法，意即「就如（我）在其餘的外邦世界中（所已作的）」。此解釋流於牽強。Mason（'Rom. 1.16' 270）則認爲，「你們」是指組成羅馬教會的猶太基督徒，「其餘的外邦人」則指西方的外邦人，與東方的外邦人相對。但文理並無提示東方與西方的對比（參較十五22～24），因此「其餘的外邦人」應是相對著「你們」而說的。參一14 註釋註8。

22 Kruger（'Romans 1:13', esp. 167, 172-73）認爲，保羅想要得的果子，就是羅馬信徒在這捐項上的參與；保羅在本節先對此事有所暗示，然後在十五22～29 清楚表明他的意圖。筆者沒有被他所提出的理由說服。

23 參《腓》151。

指保羅宣教工作的果子，這一點是沒有疑問的；[24] 但這工作的果子應進一步解為單指得些新信主的人，或是單指羅馬信徒的信心得以堅固，或是同時指二者？[25] 由於「你們」在上文一貫地是指讀者，而且上文亦早已說明，保羅使徒職分的目的是要贏取人因信福音而生的順服（5 節），因此「在你們中間得些果子」似乎應指羅馬信徒的信心得堅固；另一方面，「如同在其餘的外邦人中一樣」提示傳福音的意思，而下文（14～15 節）又強調保羅傳福音的託付，因此本節的「在你們中間」也許已擴展了它的意思，鬆散地同時包含羅馬信徒和一般的羅馬人在內。

保羅訪問羅馬的這個目的，加上他在上文（11c～12 節）所提及的那個目的，合起來仍不是他全部的目的。他在信末將會提到另一個重要的目的（十五23～24）；但目前不是陳明後者的合適時機。但是保羅有意往羅馬傳福音，是否違反了他自己所定的原則呢？因為他「立了志向，不在基督的名被稱過的地方傳福音，免得建造在別人的根基上」（十五20）。關於這問題，以下兩點值得留意：（一）十五章二十節所表達的限制，不是外加而

---

24 R. Hensel, *DNTT* 1.723. καρπός 在本書另見於六21、22（兩次皆為「所得的結果」之意）；在保羅書信另外出現六次，除了兩次有它的字面意思（林前九9；提後二6），其餘皆屬喻意性用法（加五22；弗五9；腓一11，四17）。

25 依次見（例如）：（1）浸會 8；海爾遜 56 = Harrison 17; Byrne 50; Morris 62; Mounce 68-69;（2）Davies 27; Fitzmyer II 250;（3）Barrett 26; Moo I 55. Lo 285 則認為 καρπός 在此包括羅馬基督徒在生活上的美好素質（尤其是愛心），以及在物質上對保羅的支持（參十五24）。值得留意的是，保羅說「在你們當中」（ἐν ὑμῖν）得些果子（cf. Lo 294: 'some return . . . among the Roman Christians'），不是「從你們那裏」得些果子（cf. Lo 294-95: 'some material support from them', 295: 'some return from the Roman Christians'），因此物質支持的意思似乎不應被包括在「果子」一詞之內。此外，保羅在信首感謝的話一段中便表示（即使只是暗示）他想訪問羅馬教會的部分目的是要取得羅馬信徒物質上的支持，這可能性是十分值得懷疑的。

是保羅自己加諸自己身上的，且是關乎方針而非原則的問題；[26] 一般來說，保羅選擇做拓荒者，但羅馬是個特別的地方，因此需要視為例外個案處理。[27]（二）保羅若在羅馬傳福音，他大抵會要求所贏得的新信主者加入已存在的羅馬教會，而不是另起爐灶，成為一個新的保羅式教會；這做法不算是「建造在別人的根基上」、「白白分嘗了別人的工作成果」（十五20，現中）。[28]

一 14　「無論是希臘人、化外人、聰明人、愚拙人，我都欠他們的債，」

「希臘人」一詞在保羅書信共出現十三次，除了一次是單獨使用（加二3），有十一次是與「猶太人」構成對比，[1] 在本節則

---

26 It 'was self-imposed and a matter of policy rather than principle'（Barrett 26; 但 127 則以該節為表達了保羅的 'principle and practice'）。林前三6 表示保羅認為，別人建造在他所立的根基上，此事在原則上並無不妥（Barrett, *Paul* 127）。Wedderburn（'Romans' 199）指出，保羅在十五20 只是說明他的志向，但沒有明言他絕對不會在基督的名被稱過的地方以任何的方式傳福音。Pedersen（'Römerbriefes' 56-57）也是認為，保羅在林後十12～18（尤其是15～16 節）所表達那向前奮進的宣教觀點，在羅馬書同樣是基礎性的；保羅並無任何工作原則（'Arbeitsprinzip'），更遑論工作的條件（'Arbeitsklausel'），是攔阻他與羅馬教會建立關係的。

27 Barrett 26. Dahl（*Paul* 75）也是認為，保羅把羅馬看為例外個案處理：他寫信給羅馬教會，以文字傳福音給他們，單這樣作已經是離開了十五20 的守則了。

28 Bruce, 'Romans' 336.

1 分為五種格式：（1）'Ἰουδαίῳ τε πρῶτον καὶ Ἕλληνι（間接受格單數：羅一16，二10），'Ἰουδαίου τε πρῶτον καὶ Ἕλληνος（所有格單數，羅二9）；（2）'Ἰουδαίου τε καὶ Ἕλληνος（所有格單數，羅十12），'Ἰουδαίους τε καὶ Ἕλληνας（直接受格複數，羅三9），'Ἰουδαίοις τε καὶ Ἕλλησιν（間接受格複數，林前一24）；（3）εἴτε 'Ἰουδαῖοι εἴτε Ἕλληνες（主格複數，林前十二13）；（4）οὐκ 'Ἰουδαῖος οὐδὲ Ἕλλην（主格單數：加三28）；οὐκ Ἕλλην καὶ 'Ἰουδαῖος（主格單數，西三11；留意這次序僅見此處）；（5）'Ἰουδαῖοι . . .καὶ Ἕλληνες（主格複數，林前一22），'Ἰουδαίοις . . . καὶ Ἕλλησιν（間接受格複數，林前十32）。

與「化外人」相對。[2] 「希臘人」不是指希臘國籍的人，因為在新約時代希臘國已不復存在，而是指接受了希臘文化因而是說希臘語（但不一定是屬希臘民族）的人。[3] 與此相對的「化外人」則指不說希臘語（而是說一種希臘人認為是古怪、不可了解的語言）、在希臘文化以外的人民；從希臘人的角度來說，全人類就是分為希臘人與化外人，因此猶太人亦包括在化外人之列。[4] 不過，對於身為猶太人的保羅來說，全人類所分為的兩大族類是猶太人和希臘人（參註 1），因此，保羅較可能是沿襲了斐羅和約瑟夫的做法，即是不把猶太人包括在化外人之內；而且保羅在上一節末剛表達過「在你們中間……如同在其餘的外邦人中一樣」這個思想，他在本節似乎是延續了這思想；以上兩點對我們提示，按保羅的用意，這第一對詞是指全人類中所有的非猶太人，這外邦人的整體按希臘語言及文化的標準被分為希臘人和化外人，[5] 實際上等於「有文化教養的」和「沒有文化教養的」。[6]

「聰明人、愚拙人」意即「有學問的，沒有學問的」（現中）。[7] 這第二對詞與第一對的關係，至少有四種解釋：（一）第一對是指外邦人的世界，第二對是指全人類；（二）兩對詞都是把全人類劃分為二，但是第二對的分法與第一對的分法不同：全世界可分為有文化教養的希臘人和沒有文化教養的所有其他人，

---

2 Ἕλλησιν τε καὶ βαρβάροις（間接受格複數）。On τε . . . καί cf. BDF § 444(2). 這裏（及下一對）的兩個名詞皆無冠詞，此點可參 BDF § 262(2), 264(1), over against MHT 3.169.

3 LN 11.90. Cf. Cranfield 1.84 with n.2; Stowers 276. *Pace* W. A. Heidel, *ISBE* 2.574*a* ('undoubtedly . . . Greeks strictly so called').

4 故此，「蠻野人」（呂譯）這譯法可能有誤導之嫌。

5 參海爾遜 56 = Harrison 17; Moo I 56, 57. Cf. also Dunn 1.32-33; D. R. de Lacey, *DPL* 335*b*; H. Windisch, *TDNT* 1.551-52, *TDNTA* 95.

6 I.e., 'cultured and uncultured' (Dodd 35), 'the civilized and the uncivilized' (LN 11.95).

7 Cf. Dodd 35; CEV ('educated . . . and uneducated'); J. Behm, *TDNT* 4.962.

社會則可分為知識分子及非知識分子；（三）第二對詞只是以不同的話解釋了第一對詞：希臘人就是聰明人，化外人就是愚拙人；（四）兩對詞都是指外邦人的整體，但是第一對的著眼點是不同的群體，第二對的著眼點是個人。[8] 按上一段的解釋，第一對詞所指的是外邦人的整體，因此筆者不接受本段的第二個看法。至於第一個看法，倘若第一對詞是指外邦人的世界，則第二對詞作同樣的解釋較為合理，亦無理由要我們相信，保羅在第二對詞的視野已擴大至全人類。第三個看法似乎符合希臘的觀點；按這觀點，化外人之中難以找到有學問的人！另一方面，有更強的理由支持第四個看法：（1）「希臘人、化外人」是一種已成立的二分法，用不著以另一對詞來解釋；（2）用第二對詞來解釋第一對並不合適：希臘人本身也知道，有愚拙的希臘人，亦有聰明的化外人；保羅更不會不知道這一點；（3）保羅是否會這樣以偏蓋全地把所有的化外人描寫為無學問的呢？——尤其是倘若他提到化外人的時候，所想到的是他盼望向他們傳福音的西班牙人。[9]

按希臘的觀點，羅馬人是在有文化教養者的一邊，因為「到了保羅時代……羅馬人已成為希臘文化的守護者」，[10] 而保羅計畫要路經羅馬去向他們傳福音的西班牙人，則是屬於化外人的一

---

8 依次見：（1）Fitzmyer II 251;（2）Dunn 1.35-36（留意 Dunn 在此將第一對詞解為指全世界，但在同書 33 則解為指外邦世界〔參上面註 5〕）；Morris 65;（3）Calvin 25（加爾文 20上）；Ziesler 66-67; 畢波特 10；cf. Michel 85;（4）Cranfield 1.83-84. 按 Mason（'Rom. 1.16' 271-73）的解釋（屬第三種看法），「希臘人」是指保羅到此為止曾在其中宣教的地中海東部（小亞細亞、馬其頓、亞該亞等地）的人，「化外人」則是指地中海西部的外邦人（即是 13 節所說的「其餘的外邦人」）。但見一13 註釋註21 的評語。

9 Cranfield 1.83-84; cf. Harrison 18.

10 海爾遜 56；「守護者」原文為 'caretakers'（Harrison 18）。Dodd 35 指出，羅馬教會從開始就是用希臘語的。

邊。[11] 不過，保羅使用本節分類法的目的，並不是要將外邦人的整體分為不同類別，然後把羅馬人和西班牙人放在適當的類別中；而是要把整個外邦世界納入他傳福音對象的範圍之內，強調他的福音超越一切語言和文化上的區別，他對所有的人「都欠了他們一分『福音的債』」（當代）。[12]

為甚麼保羅是個「欠債者」（思高）呢？不是由於他從外邦人有所借貸而必須償還，[13] 而是因為神已使他「成為基督耶穌的僕人，在外邦人中工作」（十五16，現中），神所給他的特別使命，是向所有的外邦人傳揚祂（或基督）的福音（一5）；因此，他有一個不能推卸的「責任」（林前九16），要把神所託付、要他傳給外邦人的福音傳給他們，而這就是他向所有外邦人所欠的債。[14] 本節並無任何連接詞將本節與上文連起來，這一點增加了本節的話的嚴肅性[15]（使之更為顯著）。

一 15　「所以情願盡我的力量，將福音也傳給你們在羅馬的人。」

---

[11] H. Balz（*EDNT* 1.198*a*）及 Leenhardt 45 均認為 βαρβάροις 在此明確地暗指西班牙人。Pedersen（'Römerbriefes' 66）認為一13～17 的「先是猶太人，後是希臘人，還有化外人」與十五14～33 所提到的「耶路撒冷－羅馬－西班牙」是平行的。

[12] Cf. Nygren 63（虞格仁 54）；Dunn 1.36. Byrne 50, 56 則認為保羅有意暗示，就如他曾在東方的「化外人」和「沒有學問的人」當中工作，他同樣有責任在（羅馬人可能自視為側身其中的）「希臘人」和「有學問的人」當中傳福音。但保羅用這些貶抑性的詞語形容他多年在東方傳福音的受眾，這可能性有多大？

[13] *Pace* Barclay 17; Morris 63. 二者依次認為保羅「欠債」的部分原因，就是因為他從外邦人領受了許多恩惠，他們曾對他對生命的理解作出貢獻。Kim（*Origin* 291）提出一個新穎的思想：保羅可能暗示，他是為了外邦人的緣故而得救及蒙召作使徒的，既然這兩樣都是因外邦人而臨到他的身上，他就有責任把福音傳給他們。不過，此作者自己也承認，這種解釋可能只是一種幻想！

[14] Cranfield 1.85; Stott 59. 另一個略為不同的解釋是：保羅對受死之基督的義務，產生出對祂為之捨命者的責任（Minear 104: 'Obligation to him who died produced obligation to those for whom he died'; followed by Mounce 70）。

[15] So Cranfield 1.83.

由於保羅是受託傳福音給所有的外邦人（14 節），而羅馬人是外邦人的一部分（6 節），「所以」他願意把福音也傳給羅馬的人。譯為「情願盡我的力量」的原文[1] 有不止一種解釋，[2] 最好的直譯法可能是「我的切願是……」。[3] 「也」字表示，除了保羅已把福音傳給了他們的那些外邦人（參 13 節）之外，他切願把福音「也傳給你們在羅馬的人」。[4] 這話引起了本節是否與其他經文（尤其是十五20）互不協調的問題；釋經者提供了多種解釋，以下是一些例子。

（一）保羅在本節說他切願向羅馬人傳福音，並不是指他在往西班牙途中路經羅馬時（參十五24）所要作的事，而是指他原

---

1 τὸ κατ' ἐμὲ πρόθυμον. πρόθυμος 在新約另外出現兩次（太二十六41；可十四38），指心靈「願意」或「切願」（思高），與肉體軟弱相對。

2 （1）把 τὸ κατ' ἐμέ 視為獨立而完整的片語，在此作副詞用，意即「就我而論」（'as far as I am concerned': Moule 58; MHT 3.268, 247），主詞則為沒有表達出來的「我」字，從而得出「對我來說，我〔是〕……願意〔的〕」（新譯）或類似的意思。但中性的形容詞 πρόθυμον 不利於此說，因為「我願意」應作陽性的 πρόθυμός εἰμι（so SH 21-22）。（2）將 τὸ κατ' ἐμέ 視為「我」的紆迴說法，意即「只要由得我，我……」（思高），πρόθυμον 則為述語（亦稱表語）；cf. SH 21, 19 ('so far as the decision rests with me'). （3）「盡其在我的，我……」（呂譯）這譯法，可能反映以上兩個看法之一。（4）把 τὸ κατ' ἐμέ 看為相等於名詞（= 我對事情的看法），在這裏是不定式動詞 εὐαγγελίσασθαι 的賓詞，得出的意思即是：「我很希望把自己的觀點也告訴你們在羅馬的人」（Turner, *Insights* 92）。但 εὐαγγελίσασθαι 能否這樣減弱為「告訴」之意呢？保羅大可以用 γνωρίζω 一字（參一13 註釋註 7）。（5）「我也切望能盡力」（當代）、「情願盡我的力量」（和合）這些譯法，未知是基於對原文結構怎樣的了解。

3 'My eager desire is . . . ' (Cranfield 1.85); cf. Barrett 27; Field 151. 即是將 τὸ πρόθυμον 視為相等於名詞 προθυμία, 又把 κατ' ἐμέ 看為相等於所有格形容詞（BDF § 224[1]; K. H. Rengstorf, *TDNT* 6.697），τὸ κατ' ἐμὲ πρόθυμον = 'my readiness'（Zerwick § 130）/ 'my eagerness'（BAGD 706 [s.v. πρόθυμος]），隨後補充動詞「是」（ἐστιν）字。「保羅……所以能成為主所重用的福音使者的主要原因，……乃是因為他『情願盡……力』」這話，為我們提供了按中文譯本（而不是按希臘原文）釋經的一個例子，同時說明了譯本之重要。

4 有古卷在此缺 τοῖς ἐν Ῥώμῃ 等字；參 Metzger 506; 一7a 註釋第二段。

本很想到羅馬去傳福音，但這願望並沒有實現；保羅在第十五章說他計畫將捐款送交耶路撒冷教會後要訪問羅馬，但是他並不打算到時向羅馬人傳福音，因爲這目的已藉著他所寫的這封信而達到了。這樣，本節（要將福音傳給羅馬人）和十五章二十四節（希望蒙讀者送行）之間互不協調的現象便沒有了。[5]（二）另有釋經者以同樣的方法來解決本節與十五章二十節之關係的問題：第十一、十二節表達了保羅計畫中訪問羅馬的目的，第十三至十五節則表示他曾切願成爲在羅馬傳福音的首位宣教士，本節所應補充的動詞不是現在時態、而是過去時態的「是」字；這樣，本節與十五章二十節「不在基督的名被稱過的地方傳福音」的志向並無衝突。[6] 可是，以上二說的基本論點很難成立：保羅在上一節剛說過，他對所有的外邦人「都是一個欠債者」（思高），其中的動詞在原文是現在時態的；因此，在緊隨其後的本節裏面，要補充的動詞很不可能是過去時態，而應爲現在時態的「是」字。[7] 這就是說，「把福音也傳給你們在羅馬的人」仍是保羅現今的切願。

（三）本節和十五章二十四節可連起來解釋：「將福音也傳給你們在羅馬的人」應改譯爲「也爲你們在羅馬的人傳福音」，保羅想要羅馬的信徒「幫我成行」（十五24，現中），就是要他

---

[5] Elliott 87 (cf. 90-91); Weima, 'Romans' 358.

[6] Stuhlmacher 26-27 (cf. 27-28); 'Romans' 236-37（237 n.13 指出，Käsemann 17 將德文原著過去未完成時態的 'bestand' 譯爲現在時態的 'is', 是沒有掌握前一個字的要點）。Käsemann 20 謂 πρόθυμον 之後應補充的動詞是 ἐγένετο（過去不定時時態）。類似的解釋見 Byrne 50, 55, 56（此句指保羅以往長久的決心／願望）；就保羅目前的意圖而論，「傳福音」在此其實意即藉著此信向他們再次傳福音，儘管他明白地用的字眼是「提醒〔他們〕」（十五15）。W. Schmithals 採用極端的解決辦法：一15 及十五20 所屬的部分，原本是不同的兩封書信（見 Pedersen, 'Römerbriefes' 51 n.20）。

[7] 見上面註 3。Cf. Wedderburn 97-98, 150 n.7; Seifrid, *Justification* 189 n.29; Fitzmyer II 251.

們把他差派出去作他們的宣教士，就如他以前是由安提阿的教會差派一樣（徒十三2～4）；他們似乎沒有宣教士可受差遣到西班牙去，保羅肯爲他們去。[8] 此說毫無根據便假定了羅馬教會想要差宣教士往西班牙，它把最自然的「也給你們」之意改爲「也爲你們」的做法，也就更加顯得沒有說服力。（四）保羅在羅馬傳福音只是他在途經羅馬時所要做的事，因此與十五章二十節的原則並無真正的衝突，他會在西班牙將此原則實行出來。[9] 可是，此說的邏輯也是欠說服力，因爲不管是途經羅馬或專誠造訪，傳福音就是傳福音。（五）對保羅來說，「傳福音」包括向未信者宣講福音以及在福音真道上建立信徒；保羅計畫向羅馬信徒傳福音，只是爲要使他們同心合意地支持他在西班牙的宣教工作，這有別於十五章二十節所說的、向未信的人傳福音。[10] 可是，像上一說一樣，此說的邏輯欠說服力：倘若甲先向乙（在佈道性的意義上）傳了福音，然後丙又向乙（在造就性的意義上）傳福音，若丙不是建造在甲的根基上，那是甚麼？（六）倘若羅馬的外邦信徒是保羅帶領歸主的人和他的同工，問題便迎刃而解了，因爲這樣一來，他在羅馬向外邦人傳福音的工作便不會是建造在別人的根基上。[11] 但是再一次，此說的基本前設是毫無根據的。

（七）最好的做法，是將「你們在羅馬的人」解爲「你們羅馬人」而不是「你們羅馬信徒」；保羅的意思是，雖然羅馬教會

---

8 Kruger, 'Romans 1:13' 171. 按此解釋，τοῖς (ἐν Ῥώμῃ) = *dativus commodi* (dative of advantage).

9 Fitzmyer II 251; Käsemann 404-5.

10 W. S. Campbell 84；Davies 27 n.4. 此說的基本前設——保羅並不區別向非信徒的宣講和向教會的宣講（so, e.g., G. Friedrich, *TDNT* 2.720; G. Strecker, *EDNT* 2.70*a*）——受到質疑。Moo I 57 認爲，沒有多少證據顯示，保羅用 εὐαγγελίζομαι 一字來指始初的、佈道性的傳福音以外的活動，更遑論用這字來指教導已歸主的信徒。原文動詞在保羅書信另外出現二十次；有關所用的結構，可參《帖前》240 註 122。

11 Watson, *Paul* 104.

不是由他建立的，但是羅馬教會所服事的區域是在他使徒任命的範圍之內的，因此，他切願也向羅馬的非基督徒傳福音，爲要（如他在 13 節所說的）「在你們當中」[12] 結些福音的果子——這是他欲造訪羅馬的第二個目的（第一個目的在 11～13 節）。[13] 至於保羅這樣做是否有違他自己的志向（十五20）的問題，請參上文第十三節註釋末段。新近的研究指出，保羅向外邦人傳福音的方式不是「街頭佈道式」的，他的主要策略乃是利用一個「家」所提供半僻靜的環境，一面與其他的手藝者一同從事他的職業，一面傳福音。[14]

---

[12] 此詞的意思包括「在你們羅馬人當中」（參一13 註釋倒數第二段）。

[13] 依次見：Morris 65 (with reference to F. Godet); O'Brien, *Thanksgivings* 222-23. Cf. Wilckens 1.80. Michel 85 則認爲，「傳福音」在此有兩方面的意思：一是將（保羅所傳的）福音向羅馬教會陳明，二是從事宣教工作。

[14] Cf. D. J. Tidball, *DPL* 884*b*; S. K. Stowers, as reported in *NTA* §28(1984)-1032;《帖前》23-24。

丙部：書信的本體（一 16 ～十五 13 ）

壹　主題：福音是神的拯救能力(一 16 ～ 17)

16 我不以福音為恥；這福音本是　神的大能，要救一切相信的，先是猶太人，後是希臘人。

17 因為　神的義正在這福音上顯明出來；這義是本於信，以致於信。如經上所記：「義人必因信得生。」

如上言，這兩節是保羅從他對傳福音的負擔（一13～15）過渡至他對福音的闡釋（一18及下）的橋樑；本註釋以這兩節爲書信本體的開始而不是感恩話的結束，是因爲其內容極度重要，並因爲第十六節比第十八節更適合被看爲書信本體的開始。[1] 這兩節的句子結構顯示一種緊密的邏輯關係：十六節上半的「因爲」引出了保羅切願也向羅馬人傳福音（15 節）的原因，十六節下半的「因爲」解釋了保羅爲何不以福音爲恥（16a），十七節上半的「因爲」解釋爲甚麼福音是神的能力（16b），十七節下半的「如（經上所記）」則提出聖經的話來支持上半節的陳述。[2] 籠統地說，這兩節可說道出了本書的主題；[3] 說得更準確一點，道出主題的是第

---

1 參一8～15 註釋引言第三段（尤其是註 9 所屬正文）。按 Roberts（'Techniques' 195, 197; 'Transitions' 96, 97-98）的分析，這兩節（信仰的陳述）是保羅繼 11～12 節（造訪羅馬的意願）及 13～15 節（讀者應知道）之後所用的第三種過渡性手法，即是從感恩禱告的話轉到書信本體的開始。參下註。

2 Cf. Reid, 'Romans' 124 n.39. 作者指出，從 16～17 節的文法和句子結構可見，這兩節有過渡性質（在辭令學上稱爲 *transitus*）。參上註。

3 參導論第捌節甲部註 8。

十六節下半，而十七節上半的陳述及下半的引句是支持這個主題的主要理由及聖經根據。[1]

一 16a　「我不以福音爲恥；」

原文句首有「因爲」一詞，表示保羅之所以切願也向羅馬人傳福音，是因爲這件事實：他「不以福音爲恥」。[1] 從耶穌的教訓可見，「以……爲恥」（思高、現中：可八38；路九26）跟「否認」（思高：太十33；路十二9）同義；「不以爲恥」這片語在保羅書信出現的另三次，一次是他囑咐提摩太「不要以給我們的主作見證爲恥」（提後一8），其餘二次亦與保羅因福音而受的苦難有關（12、16 節）。上述的經文提示我們，「以爲恥」或「不以爲恥」的要點不在於心理上的羞恥之感，而是在於肯或不肯作見證。[2] 這個基本事實可幫助我們衡量本句的眾多解釋。

（一）保羅曉得他的福音和他本人都在羅馬受到抨擊（參：羅三8，十六17～18），他說這話，就是要表明他準備面對批評，繼續忠於他所傳的福音。[3]（二）保羅說這句話，是因爲有人告訴他應爲福音感到羞恥，而羅馬書就是保羅對「福音（它既是不道德又是排斥閃族的）是猶太人的絆腳石」這項指控的反駁，就如哥林

---

[1] 參導論第捌節甲部的討論（尤其見第八說）。Sinclair（*Jesus Christ* 44）強調 16 節而非 17 節才是書信的主題；不過他（24-25）認爲 16 節是引言（一1～16）的結束。Dahl（*Paul* 82）也是認爲羅一16 是整個書信本體（一16～十五13）的主題；不過，由於此作者將一15～18 看爲一個單元，因此他把神的忿怒的顯明（18 節）和神的義的顯明（17 節）同樣視爲「次題目」（'sub-themes'）。Wedderburn 124 接受一15～18 爲一個單元的看法，從而將 16b、17、18 節視爲依次提出三個理由來支持保羅「不以福音爲恥」那句話（16a）。但見一18a 註釋首段。

[1] 黃 52 謂本句在原文爲「我不以基督的福音爲恥」；但「基督的」是個次等的說法，Metzger 對此說法甚至沒有提及。「我決不以福音爲恥」（思高、金譯）和「我從不以福音爲恥」（當代）這些譯法，不必要地把「決」和「從」這些意思加進經文裏去。

[2] Cf. O. Michel, *TDNT* 5.208 n.27.

[3] Cf. Stuhlmacher 28; Stuhlmacher, 'Gospel' 166-67; 'Purpose of Romans' 239; 'Theme of Romans' 336.

多前書一章二十七節是保羅對「被釘十架之基督的福音對外邦人來說是愚妄」這項指控的答辯。[4] 本句的背後有別人對保羅及／或其福音的指控這論點是可能的；但保羅寫此信的目的不能局限於對這些指控提出反駁。[5] （三）保羅這話是辭令式的反語法（亦稱曲意法），「不以福音爲恥」意即以福音爲榮，以傳福音爲極高的榮譽。[6] （四）本句是辭令式論證法的通用方式，藉著表達自信，保羅對他的讀者自薦爲一個可信靠的教師／傳道者。[7] （五）按保羅當代的榮辱標準來看，保羅是個有榮譽的人，他以這樣的身分傳揚引人反感的福音是一種愚蠢的活動；可是他不以所傳的福音爲恥，因他知道他的活動引進了一個新的榮譽體制，這體制對世界來說可能是愚妄，但是對有信心的人卻是唯一的實在。[8]

(六)保羅可以說他不以福音爲恥，因爲在福音裏，他看見已等待多時的事——神被顯爲正——開始發生：神的義在基督裏以及在福音裏顯明出來，這就是神末日得直的開始。[9] （七）本句是以賽亞書五十章七節的回響：保羅把先知未來時態的「我必不會蒙羞」（新譯）改爲現在時態的「我並不蒙羞」。[10] 但此說似乎把「不會蒙羞」與「不以爲恥」混爲一談，這做法並不合理。[11] （八）本

---

[4] Grayston, 'Romans 1.16a' 570, 571. Cf. Wedderburn 104-39：一16～十一36 就是保羅針對他的福音是可恥的這項指控而提出的答辯。See also Mason, 'Rom. 1.16' 280.

[5] 依次見： Moo I 60-61; Moo II 1120*b*; W. S. Campbell 165; 及 Nygren 65-66.

[6] So, e.g., Byrne 51, 56; Bruce 74 ('litotes'); CEV ('I am proud of the good news!'); Davidson-Martin 1016*b* ('meiosis'); Hendriksen 1.59; Keck, 'What Makes Romans Tick?' 24. Cf. Vorster, 'Romans 1.16-17' 157-58.

[7] Olson, 'Self-Confidence' 597, cf. 590.

[8] Corrigan, 'Shame' 27*a*.

[9] Snodgrass, 'Romans 2' 76.

[10] Cf. Hays, *Echoes* 38-39. Also see Reid, 'Romans 1:1 – 5:21' 266-67.

[11] 賽五十 7 LXX 作 οὐ μὴ αἰσχυνθῶ（passive of αἰσχύνομαι = be made ashamed）；羅一 16

句的意思是：福音不會叫保羅失望；它是經得起經驗之考驗的。[12] 但若這是保羅要表達的意思，較自然的做法是用另一個動詞的主動語態說，「福音不會使我失望」，就如他在五章五節說「這盼望不會使我們失望」（現中）一樣。（九）保羅說這話，是因爲他知道有些人以福音爲恥或至少認爲有理由對福音感到羞恥；他自己就曾對神藉基督在十架上之死成就救贖的福音大爲反感，現在他想到羅馬的大能及其希臘文化，就表示他對福音並不感到羞恥，這是可理解的。[13] 不過，就保羅的傳福音工作而論，在羅馬與保羅已熟悉的那些大城市（安提阿、以弗所、雅典、哥林多）之間，不大可能有很大的分別，他若置身在羅馬人當中，亦不會感到不安；此外，「我不以福音爲恥」這種情況，是先於保羅心中所想到的特別環境，因此不是針對羅馬而特地想出來的話，儘管這話在寫給羅馬的信上是特別適切的。[14]

（十）「不以爲恥」是以反面的方式表達正面的「宣認（認

用的是 οὐ[κ] ἐπαισχύνομαι（middle = be ashamed）+ τὸ εὐαγγέλιον；保羅書信表達「蒙羞」之意，用的是 αἰσχύνομαι 的被動語態（林後十8；腓一20）或是 καταισχύνω 的被動語態（羅九33，十11〔兩次皆爲舊約引句〕；林後七14，九4。主動語態見羅五5；林前一27，十一4、5、22）。正文的評語亦適用於 Heil（*Hope* 114-15）、Meyer 1134*b* 及 H.-G. Link（*DNTT* 3.563: 'With the gospel I shall not be put to shame'）的解釋。

12 Ziesler 68. 作者引腓一20、林後十8、羅九33、十11 等處支持其說。但是這四次所用的字和結構都與羅一16 本句不同：首先，這四次的動詞都是被動語態的，本句的動詞則爲中間語態；其次，四次中有三次動詞是單獨使用，另一次則與介詞片語（ἐν οὐδενί）連著用（腓一20），但本句用的是動詞加物的受格（accusative of the thing: BAGD 282 [s.v. ἐπαισχύνομαι, 1]），如在可八38、路九26 一樣。

13 Kuss 20. Cf. Barth 20.

14 Barrett, 'Not Ashamed' 19-20. Seifrid（*Justification* 212）認爲，保羅從 14 節的「希臘人〔和〕化外人、聰明人〔和〕愚拙人」轉到本節的「猶太人〔和〕希臘人」，是爲要申明福音的全面性，而不是針對可能引起恐慌的、在羅馬的某一特殊環境。這論點的說服力不大，因爲 14 節的那個分法，同樣顯示福音的概括性。

信）」之意。[15] 這解釋與本句註釋首段所提出的基本事實相符。按這種理解，保羅說這話，並不是在羅馬帝國的首府之前擺出勇敢的姿態，而是表明了他與早期的基督教群體同一陣線，這些群體以忠於耶穌爲其基本紀律，並視人子耶穌爲那些違反此基本紀律之人（即是背道者）的審判者（參可八38）。[16] （十一）與此同時，「不以爲恥」這種反面的表達方式，表示福音是有其（在世人眼中）「可恥」的一面，而保羅亦要面對以福音爲恥的試探：[17] 因爲福音所論的耶穌基督（一3）是一位「釘十字架的基督」，這「在猶太人爲絆腳石，在外邦人爲愚拙」（林前一23），而福音也就成爲「人所當作愚拙的道理」（21 節）；[18] 保羅在雅典傳講基督從死裏復活（一4）的道理時，也受到人的譏笑（徒十七32）。總言之，「我不以福音爲恥」這話，反映了雙重的事實：一方面，保羅堅決地宣認他的信仰，宣揚他受託傳揚的福音；另一方面，以福音爲恥的試探是存在的，因爲世人與神爲敵（羅五10，八7），福音在他們看來是軟弱和可厭惡的（林前一27～28）。[19]

一 16b　「這福音本是　神的大能，要救一切相信的，先是猶太人，後是希臘人。」

原文句首有「因爲」一詞，表示保羅之所以不以福音爲恥，是

---

15 So, e.g., Dunn 1.38-39; Käsemann 22 (endorsed by A. Horstmann, *EDNT* 1.42*b*); Michel 86; Schlier 42; Wilckens 1.82.

16 Barrett, 'Not Ashamed' 28.

17 Baird, 'Romans 1:8-17' 400; Knox 390; Schlier 42; Stott 60.

18 Cantalamessa 54-55 指出了林前一18 與羅一16 之間彼此對應的情形：「福音」與「十字架的道理」、「以爲恥」與「愚拙」、「一切相信的」與「得救的人」互相對應；「神的大能」在兩節是一樣的。

19 Cf. Cranfield 1.86-87. Williams（'Romans' 255; cf. Michel 86）認爲，「福音」一詞重提 15 節動詞「傳福音」的意思，因此是特指保羅所傳脫離律法的福音。可是，「福音」較宜認同爲一1「神的福音」及一9「他兒子〔的〕福音」，故此「脫離律法」的思想在此並不顯著。

因爲他認識到福音的真正性質——福音是神拯救的大能。[1] 按保羅在哥林多前書的解釋，福音就是十字架的道理（一17～18），[2] 而神就是藉著這道理的宣講來拯救那些信的人（21 節），持守這福音就是得救之法（十五2）。一方面，福音報導了神在基督裏所成就的救贖事件（林前十五1～4）；另一方面，福音的宣講本身是救贖性的事件，因爲當十字架的道理被宣講和接受時，那曾被釘十架的基督自己就與信者相遇，把祂救贖之死所帶來的益處傳遞給他們。[3] 與此同時，對保羅來說，神的能力與聖靈不可分割，[4] 因此我們可以這樣說：福音是神拯救的大能，因爲在基督事件被宣講的當兒，神拯救的能力就藉著祂的靈運行於其中，使信者得救。

「要救」原文是個介詞片語，意即神的能力「有使人得救的功效」。[5] 名詞「救恩」（思高）在保羅書信一共出現十八次，都是指藉耶穌基督以救主身分完成的救恩；[6] 這救恩的反面是「忿怒」（帖前五9，新譯頁邊註）、「死」（林後七10）和「滅亡」

---

[1] δύναμις 在本書一共出現七次，除了一次是指「有能的」——天使或靈界的受造者（八38），其餘六次都是指神（本節，一20，九7）、基督（一4）或聖靈的能力（十五13、19）；四種用法都屬此字在保羅書信最常見的用法（詳參《帖前》77）。Grundmann（'Gesetz' 55; cf. W. Grundmann, *TDNT* 2.309）認爲，保羅在這裏是針對拉比的名句「耶和華的能力就是律法」，表明福音才真是神的能力。Cranfield 1.88 n.3 反對此說，因爲文理並無提及律法；Moo I 61 則認爲不能完全排除此說。

[2] Furnish（*Jesus* 69）指出，將福音（林前一17）認同爲十字架的道理（林前一18）是保羅的獨特做法，在新約沒有另一個例子。

[3] Ladd, 'Revelation' 227-28.

[4] 羅十五13、19 明明提到「聖靈的能力」；保羅在哥林多的宣講，是「用聖靈和能力來證明」（林前二4，新譯）；他和同工帶著能力把福音傳給帖人，這能力是聖靈所賜的（帖前一5）；參《帖前》79-80。

[5] εἰς σωτηρίαν = 'with the effect of bringing about salvation' (Dunn 1.39); 'leading to salvation' (Byrne 51, 56).「要救」或「爲使……人獲得救恩」（思高，參：金譯）等譯法，則把介詞片語視爲表達目的而非結果。黃 55 謂「『救』字在原文爲現在式的動詞，即是一直在救」；其實原文用的根本不是動詞，而是名詞「拯救」。

[6] 本節，十1；弗一13；帖後二13；提後二10，三15。

（腓一28，新譯）；這救恩是現今便可以享受的，其完全的實現則有待末日（基督再來之日）的來臨。[7] 就本節而論，「救恩」一詞並無任何形容的話（如在十10一樣），所指的可能是概括意義的拯救：從罪、定罪和死亡，轉到義、稱義和生命。換一個講法，得救的意思包括正負兩面：就是不滅亡（林前一18；林後二15），得以脫離神的忿怒（羅五9～10；帖前一10，五9），以及得以進入神的天國（提後四18；參：帖前二12）。[8]

神的拯救大能是對「一切信的人」（現中）產生功效的。「信」在此可能是「接受福音」之意；[9] 這包括心裏相信神已叫基督從死裏復活，並對口裏承認爲主的基督效忠（十9～10）。「一切相信的」原文爲「每一個信的人」；「信的人」是現在時態的分詞，與冠詞連著用有時等於名詞「信徒」，其含義自然是：他是個繼續相信的人。[10] 這個信心就是得救的媒介或渠道，[11] 卻不是得救的條件，好像沒有這條件神的拯救大能便不能發生功效似的；因爲「信心是從所聽的道來的」（十17），這就是說，是神作工在人的身上，藉著他所聽的福音使他生出信心來，然後以拯救來回應他的

---

7 依次見：（1）羅十10，十一11；林後一6，六2（兩次），七10；（2）羅十三11；腓一19、28，二12；帖前五8。

8 Käsemann 22 則認爲「救恩」在此只是指在最後的審判中獲救；Stowers 108 解爲脫離神的忿怒；K. H. Schelkle（*EDNT* 3.327*b*）認爲是指整個世界的末日救恩；Moo I 62 認爲，在羅三23 及八24 的提示下，「救恩」應包括罪人重得神的榮耀之意。Jewett（'Romans as Ambassadorial Letter' 15; cf. 'Romans 1:1-17' 610）則解爲神對一個不服從祂的創造，恢復行使祂公義的控制。

9 Käsemann 23. 參一5「由信而生的順服」（參該節註釋第五、六兩段）。

10 Cf. Dunn 1.40; Mounce 71. 比較：παντὶ τῷ πιστεύοντι（本節，十4；參四5）；ὁ πιστεύων ἐπ' αὐτῷ（九33，十11）；πάντας τοὺς πιστεύοντας（三22）；τοὺς πιστεύοντας（林前一21；弗一19）；πάντων τῶν πιστευόντων（羅四11）；τοῖς πιστεύουσιν（四24；林前十四22〔二次〕；加三22；帖前一7，二10、13）。關於 πιστ- 這組字如何演變爲在新約指人與神之正當關係的專門用語，可參 Lindsay, 'Faith'.

11 參：弗二8，提後三15（藉信得救）；羅三22，加二16（藉信稱義）。

信心。[12] 單數的「信的人」，像單數的「信耶穌的人」（三26）一樣，指向信心的個人性；[13] 「每一個」則指向信心功效的普世性，隨後附加的一句話，加強了這方面的意思。

「先是猶太人，後是希臘人」較貼近原文的譯法是：「先對猶太人，也對希臘人」。[14] 就如「希臘人〔和〕化外人」（14節）代表了整個外邦世界，這裏的「猶太人……希臘人」代表了整個世界。[15] 後面這個二分法是按照猶太人的觀點，將世界分爲以色列和外邦（人），[16] 因此本句的「希臘人」是與「外邦人」同義的（現中就是譯爲後者）。保羅在這裏不說「先對猶太人，也對外邦人」而說「……也對希臘人」，大抵是受了第十四節的影響所致；[17] 不過，「希臘人」在該節是指有文化教養的人，在本節則相等於（從猶太人角度所看爲的）「異教徒」。

---

[12] Cf. Schlatter 33 = (E) 18; Michel 88; Nygren 67-70; 虞格仁61（「一個人的信乃是福音已經在他身上運用它的大能的證據。並不是人的信予福音以大能；相反地，乃是福音的大能使人能信」）、67-68（「福音與信是相屬不分的。因此，我們不能說信是可以離開福音而存在的東西。……當一個人聽見福音並被它征服之時，那便是信。信並非在福音之前而且與它無關。祇有當人遇見了福音，信才會發生」）。

[13] Käsemann（*Perspectives* 83）正確地強調，信福音主要是個人的決定；雖然一個人不是孤立（與別人完全隔絕）地相信，他卻不是可由別人代替的。

[14] Ἰουδαίῳ τε πρῶτον καὶ Ἕλληνι = 'to the Jew first and also to the Greek' (NASB, RSV, NRSV). Achtemeier（'Romans' 526 with n.22）認爲更準確的譯法是：'both to (the) Jew first and to (the) Greek'（因他認爲 'τε - καί is more normally rendered "both - and" than "and also"'）；但中文的譯法很難將二者區別。原文此片語另見於二9、10。有些古卷在此缺 πρῶτον 一字，這很可能是由於馬吉安不能接受猶太人享有特權而把它刪去（Metzger 506）。

[15] Käsemann 23. 在保羅書信中，「猶太人」與「希臘人」相對共十一次（本節，二9、10，三9，十12；林前一22、24，十32，十二13；加三28；西三11），「猶太人」與「外邦人」相對五次（羅三29，九24；林前一23；加二14、15）。

[16] 見羅九30～31；十一25；參：弗二12。Cf. Michel 88.

[17] So Boers 81. Kuss 21-22 認爲另一個原因是，保羅並不認識單數的「外邦人」一詞。ὁ ἐθνικός 在新約只出現一次（太十八17），其複數亦只出現三次（太五47，六7；約叁7）。

「也」字表示，神的救恩不是猶太人（他們是神的選民）的專利品，而是外邦人可同樣享有的：外邦人和猶太人一樣，都是藉信得救[18]（參三30）。與此同時，「先是猶太人」顯然隱含了與「而後外邦人」（現中）的對比。一說認爲，「先後是一個時間的次序」，保羅這話只是表達了福音先傳給猶太人、後傳給外邦人的歷史次序；[19] 另一解釋把「先」視爲程度上的「居首位、尤其是」之意。[20] 最好的解釋是從救恩歷史的角度去理解這話：猶太人是神與之立約的選民，他們被選是要作神之啓示的渠道；爲此，神的聖言交託了他們（三2），而神的聖言事實上包括了給他們先祖的那些應許（九4）；而基督臨世，「爲著要顯明神的信實，作了猶太人的僕人，〔就是〕爲要使神對族長們的許諾得以實現」（十五8，現中）；那些應許既是先給予猶太人的，那些應許在其中得以實現的福音（一2），也就對猶太人特別適切，因此必須先傳給他們。換句話說，這裏的先後次序是救恩歷史性的，因而也是歷史時間性的。[21] 這樣，保羅一方面強調猶太人與外邦人在因信得救一事

---

[18] 原文所用的結構（τε . . . καί）將所連起來的兩個項目之間的分別撇棄了（cf. BDF § 444[2]; Nygren 73）。

[19] 鮑 1.53（引句出處）；內村 112；陳終道 61。參：徒三26，十三46；路十四15～24（參馮：《比喻》8）。

[20] Gaston, *Paul* 118, following BAGD 726 (s.v. πρῶτος, 2 c). Stowers 203 則解爲以色列在大審判之日會先被顯爲正。

[21] I.e., it is a historical-temporal priority based on salvation-historical precedence. Cf. Beker, 'Romans as Model' 362; Davies 36; Michel 88; Moo I 64 (esp.); Sampley, 'Romans' 329-31; Schlier 43; Stott 61; Wedderburn 89-90. 亦參吳羅瑜：《義僕》1.271-72 對太十6 的詮釋。Stuhlmacher 179-80 指出，保羅在其傳道工作的早期便曾五次受猶太人會堂鞭打的刑罰（林後十一24），表示保羅從事他的使徒工作，是由開始便持著「先對猶太人，也對外邦人」的信念。Dunn 1.40 指出：保羅自知他主要是「外邦人的使徒」（十一13，參十五16，一5），因此「先是猶太人，而後是外邦人」這次序，不能視爲直接地表示保羅的傳福音策略；不過，由於「歸信猶太教的虔誠人」（徒十三43，新譯）及受猶太教吸引、在會堂裏「敬拜上帝的外邦人」（徒十七17，現中）構成了保羅最自然的福音對象，因此猶太人的會堂就成爲保羅傳福音的第一站——「先到會堂去，從而向敬畏神的外邦人」。按使徒行傳的

上是平等的（參三22，十12），另一方面則強調猶太人在神的救恩計畫中享有優先權。因此，猶太基督徒應承認外邦基督徒也是屬於神的子民，外邦基督徒則應承認猶太基督徒所享有的優先權，並承認他們所享受的屬靈福氣是透過猶太基督徒而來的（參十五27）。[22]

一 17a　「因為　神的義正在這福音上顯明出來；」

「因為」一詞表示，本節是支持上一節下半那句話的理由：本句解釋了為甚麼福音是神的拯救大能（16b上），下一句（17b）則解釋為甚麼神的拯救大能顯出功效，是對每一個有信心的人（16b下）。[1]

福音之所以為神的拯救大能，是因為「這福音顯明了神的義」（當代）。「在這福音上」原文直譯為「在它裏面」，因此「福音」一詞所指的首先是福音的內容；與此同時，「正……顯明出來」原文是被動語態現在時態的，這表示保羅是在想及福音被宣講的一個繼續進行中的過程或一連串的行動，意即福音在何處被宣講，神的義便在何處被顯明出來。[2]「顯明」原文作「啓示」，[3]

記載，保羅傳福音的習慣是儘可能先往會堂去：在大馬士革（九20）、撒拉米、彼西底的安提阿（十三5、14）、以哥念（十四1）、帖撒羅尼迦、庇哩亞、雅典（十七1、10、17）、哥林多（十八4）、以弗所（十八19，十九8），都是如此。

按 Campbell（'Roman Christians' 333-35）的解釋，「先是猶太人，後是希臘人」其實是保羅的敵對者（他們是持守律法主義的猶太基督徒）的一項主要信念，保羅在信上對此信念不斷地攻擊。但這公式在本書中出現的三次，都是一些極嚴肅的經文——本節（尤其是下半）是道出本書的主題，二9～10 是論神公平的審判——絕對沒有絲毫跡象暗示保羅不同意這公式的話。

[22] Cf. Lo 260-61.

[1] Cf. Wilckens 1.86, 88.

[2] Moo I 165; cf. van Daalen, 'Romans 1:17' 387; Stowers 306-7.「藉著（這福音顯明出來）」（新譯）此譯法，表明了這方面的意思。參一1 註釋註51 所屬一段正文。Lohse（'Romans' 130）正確地強調，福音的內容與傳福音的行動是緊連在一起的；而當福音被宣講，又被人以信心接受時，救恩便即時成為事實。

[3] ἀποκαλύπτω 在本書另外出現二次（一18，八18），在其他的保羅書信十次；詳參《帖後》168-69。

在這裏是指神的救贖計畫在人類歷史上藉著福音（和福音的宣講）披露出來。[4]

「神的義」一詞在本書共用了八次（在其他的保羅書信只用了一次），並且主要是集中在解釋主題的本節，以及進一步闡釋本節的一段（三21～26）。[5] 因此，這詞對於了解本書的重要性是不容置疑的。不過，這詞的解釋卻是個備受爭議的問題。[6] **第一大類**的看法，把「神的義」解爲神的一種屬性。[7]（一A）馬丁路德最初把它解爲神賞善罰惡的公義。[8]（一B）神的義是指神公正的屬性，但這屬性卻不是一樣靜態之物，而是神的能力的一面，由此屬性而生出祂法庭式的赦罪及救贖的行動。[9]（一C）神的義是祂對

---

4 Moo I 64-65. 黃 59 將「啓示」解爲神「用直接啓示的方法」，使「那些沒有辦法得聽這因信稱義的真理〔、卻〕有心尋求真理的人，仍可按他們良心中的是非之心去行事，得著因信的義」。但是保羅明說神的義是*在福音裏*啓示出來的，因此他不可能是在想及那些沒有機會聽福音的人。

5 全部九次的格式及分布如下：δικαιοσύνη θεοῦ（一17，三21、22；林後五21），θεοῦ δικαιοσύνην（羅三5）；τῆς δικαιοσύνης αὐτοῦ（三25、26），τὴν τοῦ θεοῦ δικαιοσύνην（十3a），τῇ δικαιοσύνῃ τοῦ θεοῦ（十3b）。即是無冠詞的佔五次，有冠詞的佔四次。類似的詞語 τὴν ἐκ θεοῦ δικαιοσύνην 出現一次（腓三9）。

6 Cf., e.g., Brauch, 'Perspectives'; D. A. Campbell 138-56; A. E. McGrath, *DPL* 519-21; O'Brien, 'Justification" 70-78.

7 θεοῦ = subjective genitive or genitive of possession. Porter（'Romans 1-8' 375）則稱之爲 'subjective genitive or genitive of origin'（指神公義的品格，375、376）。李常受 62（cf. Witness 49）說：「神是公平和正直的，神在公平與正直裏的一切所是構成了祂的義。……神在公平與正直裏的一切所是，實際上就是神自己。神的義乃是一個人位，而不僅僅是一種神聖的屬性。」類似的解釋見 van Daalen, 'Romans 1:17' 386-87. 但若「神的義」=「神在公平與正直裏的一切所是」=「神自己」，即是「神的義」=「神自己」，則（舉例說）「神自己在律法以外已經顯明出來」、「神自己因信加給一切相信的人」（參三21、22）是甚麼意思呢？

8 *Iustitia distributiva* (so Fitzmyer II 260). 參較下面註 20。

9 Fitzmyer I 834（§ 20); Fitzmyer II 105-7, 257-58 (esp.); J. A. Fitzmyer, in Reumann, *Righteousness* 209-10（§387). 作者採納 'the uprightness of God'（Goodspeed）的譯法。這解釋也可列入下面的第五類，不過作者多次強調神的義所指的是一種屬性（'quality', 'attribute'），故此把它列在這裏。

自己、以及祂以創造主和救主的身分對其選民的忠信。[10]（一D）神的義是指神對祂所給亞伯拉罕之應許的信實。[11]（一E）這詞應按神與其子民立約的關係來解釋：在舊約裏，耶和華的義是指祂履行那個約的要求；照樣，這詞在新約裏通常的用法，是指神在基督裏維護、因而恢復與罪人的立約關係，同時要求人（藉著悔改、信靠和順從）接受與神立約的關係，及與立約群體的關係（要行事不自私自利）。[12]

最後這種解釋有至少兩點困難：（1）有釋經者指出，此說所引爲根據的每一段經文裏，神的義都是從神與神子民的關係來看的，[13] 但是福音所顯明的神之義，卻是及於那些無權要求神向他們履行任何責任的人；因此，雖然兩個詞語看來相似，但其實在思想

---

10 Heil 20; Heil, *Hope* 14（但 18 則解爲神的拯救行動）。

11 Williams, 'Romans' 260-65. Cf. O'Brien, 'Justification' 76, 77-78; D. A. Carson in *Right with God* 14. Williams 的一項主要論據是（263-65）：保羅引哈二4 另外只有一次（加三11），該處的上文提到神對亞伯拉罕的應許（三8），下文則屢次重提此應許（三14、16、17、18、21、22、29；三19 用動詞）。Williams 認爲這足以提示，當保羅在本節引哈二4 時，他是在想及神對亞伯拉罕之應許及其兌現，即是外邦人被包括在神的末世子民中。作者承認，除了一2 的動詞「預許」（思高）外，「應許」一詞要到第四章才出現，而且錀詞「神的義」在羅四及加三都沒有出現；不過他認爲，鑑於羅四與加三1～四7 的論證十分相似，而羅一16～17 又是道出主題的摘要，這錀詞可視爲一種濃縮的詞語，它在羅馬書的一個主要含義就是，神在持守祂對亞伯拉罕之應許一事上所顯明的信實（265; 'a leading connotation' 到文章結束時變成了 '*the* "leading connotion"', 285〔斜體爲筆者所加〕）。筆者不認爲這論據很有說服力，尤其因爲哈二4 的引句在加三11 的功用只是要表明稱義之法是藉著信而不是藉著遵行律法，與三8 所引的應許（引自創十二3c + 二十二18a）並無直接關係。這就是說，引句與其上下文所提到的應許之關係並不密切，因此更不能由「引句在加三11 所出現的文理是論到神對亞伯拉罕的應許」，而推到「引句在羅一17 的文理所說的上帝之義是指神對亞伯拉罕之應許的信實」此一結論。

12 依次見：E. R. Achtemeier, *IDB* 4.80-85 (here 82*b*); P. J. Achtemeier, *IDB* 4.91-99 (here 91*a*, 92*b*). Cf. W. S. Campbell 200; Wright, 'Romans' 186-87, 188, 210.

13 例如：詩九十八2b、3b 所說耶和華向萬國顯示的「公義」和「救恩」，其實只是祂對全世界顯明了「他向以色列家所應許的慈愛和信實」（3a，新譯）。

上並不是相同的。[14] 我們至多也只能說：在舊約裏，以色列雖然沒有履行她在約中的責任，卻仍訴諸神的義；這就爲新約鋪了路，在其中，神的義是顯明給那些完全在約的關係之外的人，就這樣神實現了祂自己施恩的應許。[15] （2）保羅從沒有將「義」和「約」二者直接地拉上關係，這事實不利於以約的關係來解釋神的義。誠然，保羅的「稱義」之理已假定了約（在基督裏的新約）的關係，[16] 但這不等於說「神的義」應解爲神「維護」及「恢復」與罪人的立約關係；因爲，如果「義」是指履行在約的關係**之內**的責任，[17] 在神與選民以外的世界之間根本沒有一個約的關係（參：弗二12），[18] 可以讓神在其中顯明祂的義；按上述對「義」字的定義，我們甚至不能用神的義與罪人的世界**建立**一個約的關係這種講法。

第二大類的解釋把「神的義」看爲一種地位。（二A）有釋經者認爲，有冠詞的「神的義」跟無冠詞的「神的義」是有分別的：前者是指一樣具體的東西，即是神的行爲（參：羅三5、25～26），後者表達一個概念，指神給人的一樣東西，其意思要從文理斷定（參：羅一17，三21～22；林後五21）。[19] 再者，一些他爾根（亞蘭文註釋）將申命記三十三章二十一節「他〔迦得〕施行耶和華的公義」解爲「他**在**耶和華**面前**行公義」；因此這位釋經者聲稱，既然猶太人對保羅「神的義」一詞的希伯來文相等說法作出這

---

[14] Lee 67-68.

[15] Cf. Allen, 'Romans i-viii' 10.

[16] So, correctly, Hill, *Words* 153 n.1.

[17] So Bollier, 'Righteousness' 410.

[18] 神與挪亞所立之約（創九9～17）是普世性的（也是無條件的和永久的：神應許永不再有洪水毀滅大地，並以彩虹爲記號：J. A. Thompson, *ISBE* 1.792*a*）。但這顯然有別於正文所說的那種約。

[19] Oepke, 'Δικαιοσύνη' 259-60.

樣的解釋，這就表示保羅所用詞語的意思，是「在神面前有效的、或神所賜給人的義」——神所賜的義顯然也是在祂面前有效的。[20] 此說的上述兩點都受到質疑。關於第二點（「再者」），拉比們將申命記三十三章二十一節「耶和華的公義」解爲「在耶和華面前的公義」，可能是由於特殊的環境所致，因爲他們把士師記五章十一節和撒母耳記上十二章七節同一個希伯來詞語（依次是單數和複數）都解爲「神的義」，可見「在耶和華面前的義」並不是他們對此希伯來詞語通常的譯法。[21] 關於第一點，此釋經者要把羅馬書十章三節有冠詞的兩次視爲例外，[22] 難怪這做法受到非議。[23]

（二B）不少釋經者把「神的義」解爲神所賜的、義的地位。[24] 用來支持此說的理由包括以下數點：（1）就如「〔以色列人〕自己的義」（羅十3）和「〔保羅〕自己……的義」（腓三9a）都是指藉著遵行律法而得的義，「神的義」就是「因信神而來的義」（腓三9b）。（2）羅馬書本節隨後的「本於信，以至於信」那句話，有力地支持這個解釋；因爲若「神的義」是指神的行動（見下

---

[20] 同上 262、263。作者稱 θεοῦ 爲 *gen. auctoris* = genitive of author（作者所有格），近乎 *gen. objectivus* = objective genitive（受詞所有格）或 *gen. relationis* = 'genitive of relationship'（關係所有格）。Genitive of author 亦稱 genitive of source/origin（來源所有格）。「在神面前有效的」這意思，一般稱爲受詞所有格；「神所賜給人的義」這意思，一般稱爲作者／來源所有格。Cf. A. Oepke, *TDNT* 3.583 (objective genitive). 馬丁路德後來（參較上面註8 所屬正文）也是解爲「在神面前有效的義」（Fitzmyer II 260）；加爾文22下（= Calvin 28）解爲「在祂的法庭前所承認的」義；二者都是「受詞所有格」的解釋。

[21] Hill, *Words* 116.

[22] 被視爲例外的還有但以理遺訓六10（τῇ δικαιοσύνῃ τοῦ θεοῦ）及太六33（τὴν δικαιοσύνην αὐτοῦ）。Oepke 的解釋見上引文 264（cf. Fung 2.334 n.695）。

[23] Cf. Conzelmann, *Theology* 218. 此作者斬釘截鐵地說，有無冠詞並不是解釋的準繩。類似的做法亦見於 Moore, 'ΔΙΚΑΙΟΣΥΝΗ' 65-66: 作者認爲無冠詞時 θεοῦ 最好視爲 genitive of respect or relationship; 有冠詞時則最好視爲 genitive of origin.

[24] I.e., θεοῦ = genitive of author/origin/source. 留意 Käsemann 28 所說有關 'genitive of author' 此詞之使用的「滑稽」情況。

面三B），那句話便很難有自然的解釋。[25]（3）哈巴谷書的引句也是支持此解釋，因它的焦點是在於得稱爲義的人，不是在於神稱人爲義的行動。（4）本書論證的結構決定性地支持此解釋：一章十八節至四章二十五節闡釋引句的「義人因信」（解爲因信稱義的人），五章一節至八章三十九節則闡釋因信稱義的人必「得生」的應許；在前四章有多處經文把焦點放在義的地位上。[26]

反對此解釋（二B）的一些理由是：[27]（1）若保羅的用意是指從神而來之義的賜予，他很可能會說「從神而來的義」，如在腓立比書三章九節那樣；在此加上介系詞「從……來的」便可以把模稜兩可的情形除掉，這種情形是保羅在道出全書主題的這兩節中所難以容忍的。（2）此解釋沒有夠嚴肅地顧及「神的義」與下一節「神的忿怒」之間刻意安排的平行狀態。（3）十章三節論到以色列人「不服神的義」，但若神的義是指神的賜予，一個人可以「順服／順從」（現中／思高）一份賜予的麼？（4）此解釋忽視了羅馬書中「神的義」與「義」之間的分別：保羅提到「那些領受……稱義白白之恩的人」（五17，呂譯），以及外邦人「得了義」；但是他沒有用同樣的字詞（領受、得到）來形容神的義。事實上，保羅分別論及「神的義」和「義」二者的話是不同的。[28] 正反雙方的

---

[25] 但見下面一17b 註釋首段。

[26] 二13，三20、24、28，四2、13，五1、9、19；很可能還有五21 和八10。以上的論據依次見：Bultmann, *Theology* 1.285（第一點）; Cranfield 1.97-98. Cf. BAGD 197 (s.v. δικαιοσύνη, 3); Becker, *Paul* 369; Bornkamm, *Paul* 138; *Experience* 48; Bultmann, 'ΔΙΚΑΙΟΣΥΝΗ' 12; Byrne, *Sons* 89; Conzelmann, *Theology* 214-20; Hendriksen 1.62-63; MHT 3.211（作者稱 θεοῦ 爲 subjective genitive, 但解爲表示來源）; Lightfoot 250; Morris 69; Reicke, 'Righteousness' 39; Seifrid, *Justification* 213-19; Strecker, 'Rechtfertigung' 508 (These 3); Tasker, 'Romans' 38; Wintle, 'Justification' 261 n.17; 畢波特 12；淺釋 43；浸會 9；虞格仁 65、66、129（但參下面註 48 所屬正文）。

[27] See Williams, 'Romans' 258-60.

[28] Williams（同上 259-60）引一17，三5、21、25，十3（論前者）及四3、5、6、9、11、13、22，五17、21，八10，九30，十4、10，十四17（論後者）以茲說明。關於保羅沒有用

論據可謂勢均力敵，這至少提示我們，把「神的義」解爲單指神所賜的地位是不夠的。

第三大類的解釋把「神的義」解爲神（拯救）的能力或拯救的行動。（三A）凱撒曼對上面（二B）的看法提出了嚴重的挑戰。[29] 他承認保羅對神的義這題目之論述的要旨，無疑地支持「受詞所有格」的看法，但他認爲在本節和十章三節，「神的義」是被擬人化成一種能力。[30] 凱氏強調，神的賜予不能與賜予者分開：由於神自己伴隨著祂的賜予進入並停留在人的活動範圍之內，因此這賜予便具有能力的性質。這能力總是要以行動把自己實現出來的，它要掌管我們的心，要徵募我們入伍爲它服務；因此，稱義（理解爲基督在我們生命中掌權）與成聖必然是恰好相合的。這樣，神的賜予具能力之性質這點，便適當地被顧及，其獨特的內涵乃是基督的主權這一點，亦獲得承認。[31]

凱氏的理論引起了持上面（二B）看法的布特曼、康哲民二氏的批評，[32] 而凱氏對二氏之批評的回應，進一步確定並澄清了他的立場。他不但肯定義的意思是賜予，又肯定義作爲賜予與義作爲能力二者間並無衝突；他更極力強調一件事實，即神的義在保羅書信

「領受、得到」等字來形容神的義這點，林後五21「成爲神的義」通常都被解爲指信徒獲得在神面前義的地位（cf. Fung, 'Corinthians' 256）。Williams 沒有考慮此節（260 n.55: '2 Cor 5:21 and Phil 3:9 fall outside the scope of this essay'）；Martin（*Paul* 126 n.81）認爲他若有的話，便可能會達到不同的結論。

[29] Käsemann, *Questions* 168-82 (on 'The "Righteousness of God" in Paul').

[30] 同上 169。雖然作者說「受詞所有格」（objective genitive），但他所指的是上面（二B）所說的「作者／來源所有格」（genitive of author/origin/source; 參註 20）。

[31] 依次見：同上 174（參 170）、175、176。總言之，「對保羅來說，神的義就是神對世界的主權，末世性地在耶穌身上顯明出來。……它是合法地屬乎神的能力，藉此能力，神使祂的事情在世上得勝；這世界已墮落而離開了祂，但作爲祂的創造仍是祂所擁有，是不容別人侵犯的」（同上 180）。

[32] Bultmann, 'ΔΙΚΑΙΟΣΥΝΗ'; Conzelmann, 'Rechtfertigungslehre'; 'Problems'.

中顯著的意思是賜予之意。[33] 因此，問題是「文理及保羅神學整體是否容許我們把『賜予』的意思絕對化（即視之為唯一的意思）」，抑或討論中的詞語，除了賜予的意思外，豈不同時也有能力之意。[34] 不過，凱氏這些話並不足以抵消他給人的整體印象，就是他真正的重點是在於賜予**乃是能力**，是神的能力重申並建立祂對世界的主權。[35] 凱氏對賜予和賜予者（能力、要求）有不能分割關係之強調，保存了一項重要的真理，即領受了神的賜予的人，更有責任活在祂的主權下；可是，賜予和能力畢竟是兩個可分開的觀念，不應在斷定「神的義」一詞的意思時被認同為一。[36] 不但如此，把「神的義」**定義為**神的能力這個做法，並沒有足夠地顧及本

33 依次見：Käsemann, *Perspectives* 77（cf. Käsemann 26, 28）及 Käsemann, *Questions* 168*（cf. *Perspectives* 77）。

34 Idem, *Questions* 168*; *Perspectives* 77. Cf. F. W. Beare, *IDB* 4.116*a*: 'God's "righteousness" *is* . . . his saving power making itself effectual'; Hübner, *Law* 130: '*To sum up*: In Romans "the righteousness of God" means that gift of God which manifests itself in essence in its character as power'; Soards, 'Righteousness' 107*b*: '"*the righteousness of God*" in the writings of Paul means the saving power of God that is at work in the world unto salvation'; Brauch, 'Perspectives' 539-40.

35 Cf. idem, *Questions* 173, 181. 凱氏的解釋其實是合併了兩種義（能力和賜予），故此可列入下面第五類的解釋之下；只是由於其重點是落在義作為神的能力上，並由於凱氏之解釋的重要性，故在這裏把它當作分開來的一類處理。參下面註 50。

36 So Bultmann, 'ΔΙΚΑΙΟΣΥΝΗ' 14-15. 在凱氏（*Questions* 173）所列舉的經文中，能力的觀念是否總是最顯著的，是個值得商榷的問題（cf. Watson, 'Justification' 35）。凱氏（*Questions* 172）又把「神的義」一詞視為採自舊約及後期猶太教的公式；但此詞到了保羅時代是否已成為一個公式，即是有固定意思的專門詞語，也是值得置疑的（cf. Seifrid, *Justification* 99-108, 42）；此詞出現的多次，並不顯然都有同樣的意思（cf. Bultmann, 'ΔΙΚΑΙΟΣΥΝΗ' 16; Watson, 'Justification' 36; Ziesler, *Righteousness* 10）。它在保羅書信以外只出現二次（太六33；雅一20），Moo I 82 認為其意思皆與保羅的用法不同；關於前一段，可參 *Right With God* 102-4（N. Yri）的討論。關於凱氏的解釋，亦參 O'Brien（'Justification' 74-78）的討論。

節的話的精確性：保羅並沒有把「神的義」描寫成神的能力；他乃是說，**福音是神的拯救能力**，**因為**神的義是在福音裏顯明出來。[37]

（三B）雖然我們不接受凱氏以神的義為神的**能力**及賜予這個解釋，更不同意他認為保羅將稱義與成聖認同為一的這個論點，凱氏認為「神的」是個主詞所有格、「神的義」對保羅來說是表達「神的拯救行動」[38] 這個見解，倒是值得考慮的。事實上，不少釋經者採納這「主詞所有格」的解釋。[39] 用來支持這看法的理由包括以下數點：[40]（1）「神的」在三章五節（「神的義」）必然是主詞所有格。（2）鑑於本節與第十八節的平行結構，而「神的忿怒」是指神審判的行動，「神的義」也很可能是指神的行動。（3）第十六節下半明說，福音是神的拯救能力；鑑於本節與十六節下半的關係，「神的能力」提示「神的義」是指神的能力現諸行動，即是神的拯救行動。[41]（4）在舊約裏，「義」（若所指的是神的義）是指神的行動，就是祂以大能施行拯救的行動。（5）本節與詩篇九十八篇二節非常相似，使人難以不認為，至少在本節，神的義是一種積極而主動的力量，對在需要中的人施行拯救。[42] 第

---

37 依次見：Williams, 'Romans' 258; O'Brien, 'Justification' 76. Cf. Byrne 60.

38 Käsemann, *Questions* 172 (cf. 174). θεοῦ = subjective genitive. Cf. Knox 393.

39 D. A. Campbell 154-55 甚至認為，δικαιοσύνη θεοῦ 一般（'generally'）被解為神的拯救能力。Cf. Campbell, 'Romans 1:17' 269-70.

40 以下五點即是 Cranfield 1.96 的第一至四點（第四點在此分為兩點）；他所提的第五點已在上文（三A）之下討論過。留意 Cranfield 並不支持討論中（三B）的看法，而是採納上面的（二B）之說（cf. Cranfield 2.825）；他認為這些理由並無真正的說服力（'not really very cogent', 97）。

41 Cf. D. A. Campbell 160.

42 Barrett, *Paul* 96. 羅一16～17 有三個主要思想亦在詩九十八2（LXX 九十七2）出現：τὸ σωτήριον αὐτοῦ, ἀπεκάλυψεν, τὴν δικαιοσύνην αὐτοῦ. Morgan 20 認為從羅一16～17 可聽到詩篇該節的回響（cf. 21-22）；他在同書 26 認為一17 的背景可能是詩篇該節和詩九十六（LXX 詩九十五）10、13（詳參同書 81）。

四點的表達方式是有點過分，[43] 不過，我們可以改為這樣說：在舊約裏面，神的義可指祂為了祂子民的緣故而介入戰爭[44] 或是拯救他們脫離異邦欺壓[45] 的行動；這種用法（即神的義指神的拯救行動），似乎在羅馬書達到了頂點。[46]

第四大類的解釋認為「神的義」一詞包含了數個意思。例如：（四A）神的義包括至少三樣東西：祂本身的義，這義顯明於祂的審判和施恩的作為；祂所賜給人的義；以及信徒被引進去的那生活

---

[43] ἡ δικαιοσύνη τοῦ θεοῦ 亦可指：（1）神的「公義」（詩七17〔LXX 18〕，三十五〔三十四〕24、28，一四五〔一四四〕7）、「正義」（思高：詩三十六7〔= MT; LXX 三十五7〕，八十九17〔= MT; LXX 八十八17〕，一一一〔一一〇〕3，一一九〔一一八〕40、142）、「公平」（詩三十六〔三十五〕11，思高）、「公正」（思高：詩五十〔四十九〕6，七十二〔七十一〕1）；在 τὰ κρίματα τῆς δικαιοσύνης σου（LXX 詩一一八7、62、106、160、164）一詞中，σου 所形容的不是 δικαιοσύνης 而是 κρίματα, 意即「公正〔的〕法則」、「公正的誡律」（現中：詩一一九7、160）、「正義的判語／諭令／判詞」（思高：詩一一九62、106、164）。（2）神的「信實」（賽三十八19，新譯、現中），尤其是祂對與其子民所立之約的忠信（詩五8〔LXX 9〕，三十一1〔三十2〕，七十一〔七十〕2）。（3）神的「慈愛」（賽六十三7）。

[44] 參：士五11：耶和華「公義的作為」就是祂打敗迦南人的「勝利」（思高、現中）。

[45] 參：賽四十五8，四十六13，五十一5～6、8，五十六1，六十一10，六十二1。在這些地方，「公義」與「救恩」緊密地連著出現（在 LXX 賽四十五8，與 δικαιοσύνην 相對的不是 σωτηρία/σωτήριον 而是 ἔλεος；在五十六1 及六十一10，與 σωτήριον 相對的不是 δικαιοσύνη 而依次為 ἔλεος 及 εὐφροσύνη）。基於上引賽四十六及五十一等處的經文，Williams（'Romans' 262）認為對第二以賽亞來說，神的義簡直是與神的拯救同義的。亦參下面註 66。Guerra 30 認為羅一16*b*～17 的思想和用詞都是來自賽五十一4～5，但這見解的說服力不大。

[46] Cf. Allen, 'Romans i-viii' 10-11; Dodd, *Bible* 47-48. 針對上述的第四、五兩點，Cranfield 1.97 認為，雖然「神的義」一詞的背景是舊約（及後期猶太教），保羅卻不一定要按此詞在舊約的意思來使用它，而是可能自由地賦與新的意思。不過，保羅在本節首次用這詞便已不加解釋，因此我們只能假定，或是他認為他的讀者會明白這詞的意思，或是他準備在下文（書信的本體）解釋。可是下文並沒有把此詞擴充或解釋，因此保羅可能是假定了，他用這詞來表達的意思是讀者所熟悉的（so Seifrid, *Justification* 44; cf. Williams, 'Romans' 260）。將「神的義」解為神的拯救行動的釋經者，還包括 LN 34.46（'God's activity of putting people right with Himself'）。

上的義。[47] 不過我們應當留意，保羅用「義」字來表達生活上的義時，並無明確地稱之爲「神的」義。（四B）神的義是：「一種客觀的**關係**，這關係藉著基督提供給我們，我們藉信基督而被接進這關係裏」；「一種客觀的**能力**，藉此能力，神把一種藉基督而得的新地位賜了給人」；以及「神主動的**介入**，這介入使我們的存在起了變化，並使我們生存的情況得到更新」。[48] （四C）按保羅的用法，神的義有三重意思：（1）祂是一位公義的審判者；祂的審判是公義的審判（羅二5）；祂**本身**是公義的。但是（2）祂找到一個方法（在基督裏）把祂的審判化爲**拯救**之義，這義是賜給那些肯接受（不是配得到）它的人。這就是說，（3）祂把義，即是在祂的法庭上的、義的**地位**賜給相信的人。[49]

第五大類的解釋把兩個意思合併起來：[50] （五A）神本身德性上的義，以及祂的拯救行動。[51] （五B）神本身的義，以及祂所賜給人的義。[52] （五C）神本身義的行動（因爲是與祂的約相符），以及人因此行動而成爲義。[53] （五D）神法庭式的判決，以

---

[47] 依次見：G. Schrenk, *TDNT* 2.205, 203, 209-10. 他稱第二種義爲 'imputed δικαιοσύνη'（207）。

[48] 依次見：Nygren 75, 146, 152（cf. 76; 虞格仁 67）（楷體爲筆者所加）。但參上面註 26 末及所屬正文。

[49] Barrett, *Paul* 94-98 (here 98); cf. 102; Barrett 69（參三21a 註釋註 5〔5〕所屬正文）；Stott 63. 後者雖然明說「神的義」是「從神而來的義」（他稱 θεοῦ 爲 objective genitive, 其實意即 genitive of author/origin/source），但隨即把它解爲 'at one and the same time a quality, an activity and a gift'. Mounce 73 認爲重點是在義者的地位上，但不能排除另外的兩個意思（神的屬性和神的行動）。亦參下面註 62 所提 Wedderburn 122-23 的見解。

[50] 凱撒曼（三A）的解釋其實也是合併了兩種義（能力和賜予）；參上面註 35。

[51] E.g., Allen, 'Romans i-viii' 12; F. F. Bruce, *EQ* 45 (1973) 61.

[52] E.g., SH 24-25; Headlam, 'Romans' 105*b*; Morris, *Preaching* 252; 內村 122。Cf. Byrne 53-54: 神在其拯救的作爲中所顯明的義，以及人藉信而得的義（蒙神悅納的地位）。

[53] Kertelge, 'Römerbrief' 50-51. K. Kertelge（*EDNT* 1.328*b*）則解爲神對個人所擁有的主權（'the claim of God upon the individual'）。

及祂末世性救恩的賜予。[54] （五E）由於神對約／祂應許的忠信，祂就採取行動使人得救。[55] (五F) 神的拯救行動，以及在神面前的義。[56] （五G）能在神面前站立得住，即是神所認可的義；也是由神所賜、從神而來的義。[57] （五H）神的救贖行動，以及此行動所帶來的結果。[58] （五I）神的拯救行動（把人帶進與神的正當關係），以及那些被帶進此關係裏的人的地位。[59] （五J）重點是在神的拯救行動，但不排除從神而來之義的意思。[60]

第六類的解釋是認定一個意思爲「神的義」的重點，但同時**不排除其他的意思**：這重點就是神在基督裏所顯明的勝利（勝過「撒但、罪惡與死亡」，勝過「每一種不當之事，不論是在個人或是在人類的生命中」）。[61]

「神的義」一詞引起了這麼多的解釋，正好說明此詞並不是一個具有固定（即是明確而不變）內涵的公式，我們所能作的，就是在每一段有關的經文中，按文理來斷定哪一個解釋甚或合併哪一些解釋，最能與所有的事實相符。[62] 就本節而論，（1）此詞所指

---

[54] Michel 88.

[55] E.g., Leenhardt 98; Dunn 1.41 (both 'an attitude of God' [faithfulness to the covenant] and 'something he does', 'with the emphasis on the latter'; cf. Dunn, *Justice* 37); Reid, 'Romans 1:1－5:21' 262, 267; 董俊蘭：「羅 1：16～17」50。

[56] Robinson 41.

[57] E.g., Ridderbos, *Paul* 163; 鮑 1.55。

[58] Baird, 'Romans 1:8-17' 402.

[59] Moo I 69-70; Moo II 1121*a*; Atkinson, 'Justification' 62-63 ('Paul's theological shorthand for both the act of God giving this gift [of a right relationship with God] to sinners through faith, and the gift itself'); A. Feuillet, as reported in *NTA* § 27(1983)-1034.

[60] Hultgren 29-34 (esp. 31).

[61] 依次見：Black 33-34, 37-38.

[62] Ziesler, *Righteousness* 186; Stuhlmacher, *Reconciliation* 81-82. Cf. Allen, 'Romans i-viii' 9. Wedderburn 122-23 認爲此詞在本節具有最廣闊的意思，即是包括神義的屬性、祂的拯救行動，以及由此而來的一種義的情況（'a state of righteousness in human lives and in the

的不大可能是神公平或正直的屬性（參三5、25～26），因為不是神的公平使我們得救（神的公平本身只會使我們必被定罪），得救的信心也不是以神的正直為對象；而且這些屬性已充分地顯明於律法之中，保羅卻說「神的義」是在福音裏顯明出來。[63] 因此，這詞在本節並不含報應和刑罰的成分；[64] 至於神本身德性上的義，雖然神拯救罪人的工作並不違反這義，這個思想卻要到三章二十四至二十六節才清楚地出現。（2）「神的義」也不能直接地認同為神的救恩，[65] 因為雖然「義」與「救恩」二詞在以賽亞書（及詩篇）緊密地連著出現，[66] 但二詞之間是有分別的：「『救恩』是一種情況……，這情況是耶和華為以色列作的公義決定，或是祂對以色列的公義判決所帶來的結果；簡言之，義的行動（神的義）帶來救恩，但不是與救恩相等。」舊約的這個區別在本節仍然存在，因為與「神的義」平行的，不是「救恩」，而是「神使人得救的大能」。[67] （3）既是這樣，我們若假定（這樣假定是合理的）保羅熟悉「神的義」在舊約中的這種意思，[68] 並且曉得「義」與「救

---

world'）。這解釋與上面（四C）的看法十分近似，只是那個解釋把第三方面視為義的地位，這個解釋則把它視為一種情況。

63 依次見：Murray 1.30 (cf. Denney 591*a*); Stott 62.

64 Manson, *Paul* 57.

65 *Pace* Jeremias, *Message* 55: 'Rom 1:17 must not be rendered: "In the gospel the righteousness of God is revealed," but "in the gospel God's salvation is revealed."' Martin（*Paul* 125）聲稱，在「神的義」出現的所有經文中（除了上面註 5 所提的各節外，作者還加上林後九9〔引詩一一二（LXX 一一一）9〕，這是不恰當的），我們若代入「神的拯救」，都會獲得很好的意思。

66 見上面註 45。亦參：賽六十三1；詩四十10（LXX 三十九11），五十一14（五十16），七十一（七十）15，九十八（九十七）2，一一九（一一八）123。

67 Hill, *Words* 156. Cf. Barrett 30; Bollier, 'Righteousness' 410.

68 除了「義」與「救恩」緊密地連著出現的那些經文外（見上面註 45、66），在下列經文中，神的義可能有拯救的含義：詩二十二31（LXX 二十一32）（cf. Craigie, *Psalms* 202），六十九27（六十八28），七十一（七十）16、24，八十八12（八十七13），九十七〔九十六〕6，一〇三〔一〇二〕17（依次參：Tate, *Psalms* 191 n.28.b, 215, 217, 398, 519, 26-27），一四三〔一四二〕1、11（cf. ibid.; L. S. M'Caw, J. A. Motyer, *NBCR* 541*b*）。

恩」之間的分別，本節「神的義」便最宜解爲主要指神的拯救行動。[69] 與此同時，神的義的顯明被形容爲「本於信，以至於信」（見下文的解釋），引句中的「義〔者〕」不是指神而是指人，這兩點都表示保羅亦想及一種義的賜予。[70] 因此我們可以這樣下結論：「神的義」在這裏是指神的拯救行動，而這行動[71] 同時必然地涉及義的賜予，是給那些相信的人的。[72] 下文（三21～26）將會把這個行動更精確地定義爲神使人稱義的行動，在這行動中，神把義者的地位賜給信耶穌的人。[73]

Morgan 20 指出，從保羅所用的舊約引句可知，他的「義」的詞彙是來自聖經的：δικαιοσύνη（創十五6，引於加三6 及羅四3、9）、δίκαιος（哈二4，引於加三11 及羅一17）、δικαιόω（詩一四三2，引於加二16 及羅三20）。

69 Cf. Dodd, *Bible* 58; Hunter 29; Lee 70-71; B. A. Milne, *IBD* 3.1341*c*. *Pace* Moore, 'ΔΙΚΑΙΟΣΥΝΗ' 63. Williams（'Romans' 258）對這解釋提出兩點反對理由：（1）若神的義就是神的拯救行動，保羅的話便變成「神的行動（= 神的義）正在神的能力（= 保羅對福音的形容）中顯明出來」，這話顯然是荒謬的。可是，我們沒有必要把保羅原來的話透過一些等式而縮減爲這裏的意思；若保羅的意思是，「福音是神拯救的大能，因爲神的拯救行動正在福音裏顯明出來，意即神藉著福音的宣講來施行拯救」（如上文所解釋的），這又有何荒謬之處呢？（2）ἀποκαλύπτω 在保羅書信的用法（參《帖後》168-69），從沒有以一種行動爲其受詞的。這話大致上是正確的；不過，即使這話是完全正確，也不能排除本節是個例外的可能性。事實上，本節不必視爲例外，因爲這動詞在羅一18 的受詞是「神的忿怒」，而就事實而論，「神的忿怒」至少包括神審判的行動。留意下文以神爲主詞的主動語態動詞（一24、26、28：παρέδωκεν），以及那些可能暗示主詞是神的被動語態動詞（一21: ἐματαιώθησαν, ἐσκοτίσθη; 22: ἐμωράνθησαν）。Williams（262）自己也承認：對第二以賽亞來說，神的義簡直是與神的拯救同義的（參上面註 45），而對於任何一個熟悉以賽亞書的人，本節「神的義」可能會使他想到解救或拯救的意思。

70 Conzelmann 甚至強調地說，即使在本節（他稱之爲「主詞所有格」之解釋的「核心經文」），所指的只是神給人的義的賜予（'Rechtfertigungslehre' 399-400）。亦參上面（二B）的解釋。

71 神的行動是與神本身的公義相符，亦使人爲正的（it does right and puts people in the right）；參三26c。

72 Barrett 31 正確地指出，神的拯救行動（甲）與此行動所帶來的義的賜予、義的地位（乙），二者是不能分開的。Cf. Stuhlmacher 31-32.

73 見三24a 註釋第三段。Cf. R. A. Kelly, *ISBE* 4.194*b*. G. O. Evenson (as reported in *NTA* § 9[1965]-808）批評 NEB（'God's way of righting wrong'）的譯法，因爲這譯法未能把神稱信

一 17b　「這義是本於信，以致於信。」

原文並無「這義是」等字，而只是由兩個介詞片語構成的四字組合。[1] 從文法角度看，這詞語不大可能是（1）連於主詞「神的義」，因有「在福音裏顯明出來」等字相隔；這詞語較可能是（2）連於動詞「顯明」，或是（3）連於「神的義顯明出來」這整個意思。[2] 另一方面，本節與三章二十一節的平行狀態[3] 可用來支持「神的義在福音上表明出來──是一種本於信，以致於信的義」這個譯法。[4] 總括來說，（3）是最自然的了解；不過在這前提之下，尤其是在三章二十一節的提示下，（1）所要表達的意思可說是包括在（3）之內的。

這詞語（像主詞「神的義」一樣）引起了多種解釋，現舉例分述如下：**第一類**解釋認爲所指的是信徒從信心的某一程度或階段進到另一程度或階段，甚或是指從一種信仰改爲另一種信仰：

基督的人爲義這基本的聖經真理表達出來。按筆者上述的理解，θεοῦ 本身是 subjective genitive；但是這個主詞所有格同時包含了 genitive of author/origin/source 所表達的意思（因爲神的拯救行動必然地牽涉義的賜予），而這個來源所有格又自然包含了 objective genitive 或 genitive of relationship（參上面註 20）所表達的意思（因爲神所賜的義自然是神所認可的）；但 θεοῦ 本身並不是這兩種所有格（既不是來源所有格，也不是受詞所有格／關係所有格）。

1 ἐκ πίστεως εἰς πίστιν.

2 依次見（例如）：（1）Morris 70; cf. NIV; 和合、思高、金譯；（2）Michel 89;（3）Käsemann 31; Schlier 45.

3 比較：

δικαιοσύνη θεοῦ . . . ἀποκαλύπτεται ἐκ πίστεως　εἰς πίστιν（本節）

δικαιοσύνη θεου　διὰ πίστεως . . . εἰς πάντας τοὺς πιστεύοντας

Kertelge（*Rechtfertigung* 89）認爲，保羅在本節用 ἐκ πίστεως 而不用加三22 的 διὰ πίστεως，顯然是因他受了隨後所引哈二4 的影響所致。Hays（'ΠΙΣΤΙΣ' 718; cf. Campbell, 'Meaning' 100-1）認爲，ἐκ πίστεως 不論在保羅書信何處出現（參下面註 28），其最終的根源都是哈二4；支持此說的一個有力理由，就是此片語在保羅書信中只見於羅馬書及加拉太書，而保羅引用哈二4 亦只是在這兩卷書。

4 廣格仁 69。

（一）「本於信」指在聖靈的感動下接受福音，「（以）致於信」指基督徒成熟的信心；整個詞語所指的是「每個信徒每天的進步」；信徒在信心上越來越長進，致使他在生命中越來越正直。[5]（二）此詞語是指從少量的信心開始而生出較大量的信心，同時在深度和廣度上，同時在個人及在社會中。[6]（三）指從一個有神蹟的信心進到一個（較完全的）沒有神蹟的信心。[7] 可是，信心增或長的意思似乎都不符合本節的文理。（四）當外邦人從他們拜偶像的宗教改信猶太基督徒的宗教時（此宗教所言的是對真神忠信），神的義就顯明了。[8]

第二類解釋將兩個「信」字都解爲神或耶穌的信實：（一）神顯明祂的信實，從一次到另一次，從一種方式到另一種方式。（二）神的義之顯明，是藉著耶穌的信實，其結果就是信徒分享了耶穌的信實。[9]

第三類解釋將兩個「信」字依次解爲指神或基督的信（實）和人的信：（一）神把人帶進祂自己底信實和義的範疇中，使人能分享之，以致他的信心是由神的信實所摟抱著的。[10]（二）神的義之顯明是產生自神的信實，並以人的信心爲其對象、目的，或結果。[11]

---

[5] 依次見：Hatch, *Faith* 48 n.4; Calvin 28（加爾文 23上，引句出處）；Luther 25-26。參 Fitzmyer II 263 第一個解釋。亦參下面註 24。

[6] SH 28; cf. Kuss 23-24.

[7] Cantalamessa 50. 作者的 'a faith with/without signs' 大抵是指基於／不是基於神蹟（而產生及得以維持）的信心。

[8] Cf. Freed, *Paul* 103-4. 另一個解釋是：從一些人（猶太人）的信靠到另一些人（外邦人）的信靠（Wire, 'Romans' 214, 225）；此解釋可說是自成一類的。

[9] 依次見：（1）O'Rouke, 'Romans' 189;（2）Stowers 202 (cf. 199); 307 謂「本於信」是指「亞伯拉罕及耶穌的、把約建立的信實」。

[10] Torrance, 'Faith' 113*a*; cf. Bollier, 'Righteousness' 412.

[11] 依次見：（對象）Black 38; Davies 43; Dunn 1.44, 48; Hays, 'ΠΙΣΤΙΣ' 718; Manson 942*a*（§ 816c); Wallis, 'Romans' 214;（目的）Barth 22; Kaylor 31;（結果）Longenecker, 'Christology' 482-83.

（三）福音的啓示是來自神的信實，此啓示造出人的信實來。[12]（四）基督的信實，使有信心的人獲得祝福；藉著耶穌的信實，神的義如今對相信的人顯明出來。[13]（五）主的信心（「本於信」）成爲我們能相信的信心（「以致於信」）。[14] 對於這類解釋的一個反對理由是：這樣把同一詞語內出現二次的同一個字作不同的解釋，是叫人感到不舒服的；[15] 有關的兩個介系詞在類似的結構中出現時，與它們連著用的名詞兩次都是意思相同的。[16] 這理由不是決定性的，因爲「律法」一詞在三章二十一節的兩次，顯然有略爲不同的意思；四章十八節的「指望」一詞，亦顯示同樣的情形。對此類解釋較有力的反對理由是：若保羅有意指向神或基督的信實，他必會把他的意思表達得清楚一點；他在下文引述哈巴谷書二章四節時，把七十士譯本原有的「我的」一詞省略，這一點也似乎指向與此解釋相反的方向，即他並不是想及神或基督的信實。[17]

第四類解釋把這詞語視爲一種辭令式語法，意即「由始至終都靠著信」（當代）：在神爲了人的得救而顯明祂的義這事上，一切都是由於信，從開首到末了。[18]

---

[12] Elliott 111-12. Cf. Gaston, *Paul* 118.

[13] 依次見：Wright, 'Romans' 210; Hays, 'Deliverer' 208-9. Cf. Reid, 'Romans' 125-26. D. A. Campbell 67-68, 205-9（cf. Campbell, 'Romans 1:17', esp. 277-84）力辯「本於信」應解爲指基督的（不是神的）信實。

[14] 黃 56（參 58-59）。Corsani（'ΕΚ ΠΙΣΤΕΩΣ' 92-93）的解釋——「本於信」是指神在耶穌基督裏使人稱義的行動，「致於信」是指人聽聞和接受所宣講的信息——也許可以列入此第三類。

[15] So Barrett 32; cf. Black 34.

[16] Fitzmyer I 834*b*-835*a*（§ 20). 作者引林後二16（ἐκ θανάτου εἰς θάνατον, ἐκ ζωῆς εἰς ζωήν）及三18（ἀπὸ δόξης εἰς δόξαν）爲證（即是假定了 ἐκ 與 ἀπό 是同義的）。不過，林後三18 該詞語，有釋經者同樣解爲從主的榮耀到信徒將來的榮耀（J. Héring, as cited in Bruce, *Corinthians* 194）。

[17] Byrne 60.

[18] Denney 591*b*. Cf. NIV, TEV; BAGD 663*a* (s.v. πίστις [2 d α]); Barrett 31;Barrett, *Paul* 96-97; Byrne 54; Dodd 41; Gundry, 'Grace' 35, 9; Hendriksen 1.63 n.29; Hunter 29; Knox 394;

第五類解釋試圖對兩個介詞片語都賦予它本身的意思：（一）全個詞語「可能是指憑信心入門……再憑信心生活」。[19]（二）神的義之顯明，是以信心爲基礎，並以信心爲目標的。[20]（三）從信作爲基礎，到信作爲人繼續的回應；所顯明的神之義是繼續有效的，與此對應的就是人的繼續相信。[21]（四）「本於信」是鬆散地連於「神的義」，表示神的義乃是基於信心的義；「致於信」則是連於「顯明」，表示人的相信乃是神的義顯明出來的目的。[22]（五）「本於信」指神所賜義的地位是（間接地）由信心顯明，「以致於信」則表示，神之義的顯明所引致的結果，就是領受此義的信心行動。[23]（六）「本於信」指得救的方法，「以致於信」指神的計畫的目的。[24]（七）神的義是基於信心，它的目的是要所有的人都相信。[25]（八）神之義的顯明，是「基於信心」及「以信心爲對象」的：[26]「本於信」表明唯有信心能使人領受神之義的賜予，「以致於信」則表示任何一個信徒都是這義的受惠者。[27]

Lincoln, 'Romans 4' 164; LN 34.46, 78.48; Moo I 71; Moo II 1121*a*; Morris, *DPL* 286*a*; Ridderbos, *Paul* 172; Tasker, 'Justification' 39; Ziesler 71; 廣格仁 68。Schlier 45 認爲 εἰς πίστιν 只是加強了 ἐκ πίστεως 的意思。

19 李保羅 43；參海爾遜 64（= Harrison 20）；內村 122-23；陳終道 62。

20 Schlatter 41-42 = (E) 24-25. Cf. Schlatter, *Glaube* 365; Mounce 73; M. J. Harris, *DNTT* 3.1189.

21 Kertelge, *Rechtfertigung* 89.

22 A. Oepke, *TDNT* 2.430; 'Δικαιοσύνη' 263-64. Cf. Michel 89; 此作者認爲，也許這詞語是 ἐξ ἀκοῆς πίστεως（加三2）加上 εἰς ὑπακοήν πίστεως（羅一5）的縮寫。

23 Seifrid, *Justification* 218.

24 Fitzmyer II 263（第二個解釋）參上面註 5。

25 Wilckens 1.88. Cf. Williams, 'Romans' 256.

26 'based on faith and addressed to faith' (NEB margin); Bruce 75.

27 Murray 1.32. Cf. Allen, 'Romans i-viii' 32 n.20; Leenhardt 55-56; Robinson 42; Scott, *Christianity* 63 n.

最後這個解釋最為可取，因為：（1）「本於信」的原文介詞片語只在本書和加拉太書出現，其最顯著的用法都是與因信稱義的道理有關，指信心乃是稱義的根據或方法。[28] 這用法強有力地支持本片語意即「基於信心」的解釋。（2）「以致於信」的原文介詞片語在保羅書信出現僅此一次，[29] 因此並無另一例子可供比較。[30] 但是本節與三章二十一至二十二節的思想顯示相同的節拍：該處說，神的義已經顯明出來（甲），這義是因信耶穌基督[31]（乙）而賜給一切相信之人（丙）的；這裏說，神的義正在顯明出來（甲'），此義的顯明是本於信（乙'）以致於信（丙'）。這平行現象提示我們，「以致於信」可解為「顯明給那些相信的人」。[32]

— 17c 「如經上所記：『義人必因信得生。』」

---

[28] 除了討論中的本句外，ἐκ πίστεως 在本書另外出現十一次，在加拉太書九次，合共二十次：（1）一次指信徒等候稱義所指向之盼望的實現，是藉著信心（加五5；參《真理》301；Fung, *Galatians* 227）。（2）兩次指「出於信心」，即是以「信心」為根據的行為（羅十四23）。（3）三次分別指「本著信」的義（呂譯：羅九30，十6），即是「因信而得」的義（九30），以及以色列人不「憑著信心」去追求義（九32）。（4）四次分別指「以信為本」的人（加三7、9）、那「本著亞伯拉罕之信」的人（羅四16b，呂譯），以及那「信耶穌」的人（羅三26）。（5）五次指信心是稱義的根據或方法（羅三20，五1；加二16，三8、24）。（6）另三次分別指人取用神的恩典之法是「本乎信」（羅四16a），律法不是「本乎信」（加三12），以及神的應許是根據信心的原則賜下的（加三22，參《真理》227；Fung, *Galatians* 165）。（7）餘下兩次見於哈巴谷書的引句（羅一17c；加三11），指信心是義人得生或是人得以稱義的根據或方法（見羅一17c 註釋）。

[29] 除非我們將加三23 εἰς τὴν μέλλουσαν πίστιν 看為另一例子。

[30] 類似本節詞語的片語包括：ἐκ δυνάμεως εἰς δύναμιν（詩八十四〔LXX 八十三〕8）、ἐκ κακῶν εἰς κακά（耶九2）、ἐκ θανάτου εἰς θάνατον（林後二16）、ἀπὸ δόξης εἰς δόξαν（林後三18）、καθ' ὑπερβολὴν εἰς ὑπερβολήν（林後四17）。這些都不足以斷定本節討論中詞語的意思。

[31] 這是原文片語傳統的譯法，詳見三22a 註釋的討論。

[32] 參上面註 3。Kuss 23 提出反對說，πίστις 不像 περιτομή 及 ἀκροβυστία 這些名詞那樣可以用作具體名詞（即以割禮代表受了割禮的人；參：羅二25～27）。可是，我們並不是說 πίστις 在本節是這種用法（即信心代表相信的人），只是認為「以信心為對象」仍可合理地解為「以相信的人為對象」。

既然福音是神的拯救能力，對每一個相信的人生效（16 b-c），因爲神的義在福音裏顯明出來，是基於信心並以信心爲對象（17a-b），可見信心與神的拯救能力之關係，和信心與所顯明的神之義的關係，是相同的關係；而以上的幾句話（16b～17b）亦可總結如下：在福音裏，神的義顯明出來，是基於信心，且有使信者得救的功效。「如經上所記」是保羅常用的引介公式，其功用是引介舊約聖經的話來支持或確定上文所說的話。[1]

引句（亦見於加三11）出自哈巴谷書二章四節下半。馬索拉抄本希伯來文原句可譯作「義人必因他的信賴而生活」（思高），或作「義人必因他的信實得生」（新譯頁邊註）。[2] 七十士譯本的說法是，「義人必因我的信實而活／得生」或「義人必因信我而活／得生」；[3] 保羅的說法與馬索拉抄本和七十士譯本的說法都不同：他把所有代名詞「他的」或「我的」一詞省略，可能因爲這樣做使他可以更易於按著他自己對信心的理解來使用此引句。[4] 得出的結果可譯作「義人必因信得生」或作「因信稱義的人，必定得

---

1 καθὼς γέγραπται 在保羅書信共用了十八次，其他的引介公式共十二次，全部合共三十次；詳見二24 註釋註 2。Deissmann（*Paul* 103-4）指出，καθὼς γέγραπται 在當代的希臘世界中是用來指一份不能更改之合約的條款，保羅的用法與此相符。

2 Cf.（1）NASB, NIV, RSV;（2）NASB, NEB, NIV, RSV margins.

3 ὁ δὲ δίκαιος ἐκ πίστεώς μου ζήσεται = 'the righteous one will live by my faithfulness' (μου taken as possessive genitive), or 'the righteous one will live by faith in me' (μου taken as objective genitive). Koch（'Hab 2,4'; cf. *NTA* § 30[1986]-226）認爲這是 LXX 原來的說法。LXX 的另一說法是，「我的義人必因信／信實而活／得生」，這說法引於來十38：ὁ δὲ δίκαιός μου ἐκ πίστεως ζήσεται = 'my righteous one will live by faith (faithfulness)'. 參《來》2.220-21。

4 Cf. Fitzmyer, *Gospel* 242; Moo I 75. 亦參下面註 12。Silva（*DPL* 641*a*）指出，LXX 的 μου 是希伯來文原句「他的」的誤譯；他又認爲，保羅省略了所有代名詞的效果，就是使引句較接近希伯來文原句。Stanley（*Scripture* 84）對 Koch 的看法表示同意，即認爲 LXX 的 ἐκ πίστεώς μου 或來十38 的 ὁ δίκαιός μου 都與保羅關於「因信稱義」之性質的論證互不協調。

生」。[5] 但保羅是按哪一個意思來理解這引句，是個備受爭議的問題。問題的關鍵在於「因信」一詞應連於在其前的名詞「義人」，抑或應連於在其後的動詞「得生」，抑或是同時形容二者的。

第一類的看法在近期相當流行，就是認爲「因信」是同時形容「義人」和「得生」二詞的。（一）本句包含了「因信而成爲義人」和「義人因信得生」這兩個意思：一個人（他若是個義人的話）是因信而成爲義人的，他也是因信而活／得生的。（二）後者是本句的主要意思，但是前者亦包括在內，作爲次要的意思：以信心爲標誌的生活，是由使人稱義的信心產生的。（三）保羅曉得人靠自己的努力無法行善，因此他這樣理解引句：基督把信心賜給我們——藉著這信心，我們支取基督的能力——這樣，我們成爲義人——因此，我們過義的生活——神感到高興，基督得著榮耀。（四）保羅用引句時故意表達得模稜兩可，就是爲要儘量把意思讀進去——「因信」一面包含了七十士譯本原句的意思（「因神的信實」），因而爲上一句「本於信，以致於信」中的「本於信」提供聖經根據；「因信」同時包含了「以致於信」的意思，即是神的義向有信心的人顯明，而「信心」在此同時包括起初接受福音的行動，以及朝向至終得救而繼續相信的過程（= 義人因他的信心而活／得生）。[6]

這第一類看法最大的困難，就是有關的介詞片語要被視爲肩負雙重責任的雙關語，一面形容在前的名詞「義人」，一面形容在後的動詞「得生」。哈利斯斬釘截鐵地說，這做法是「難以容許」

---

5 ὁ δὲ δίκαιος ἐκ πίστεως ζήσεται. 依次見：（1）和合、新譯；參：思高、金譯、當代；KJV, NKJV, NASB, NIV;（2）新譯（加三11 頁邊註）；參：呂譯、現中；RSV, NRSV, TEV, CEV.

6 依次見：（1）Barrett 32. Cf. Heil 21; Stott 65; 內村 128。（2）Davies 39-42 (esp. 41, 42).（3）Moody, 'Romans 1:17' 206*a-b*, 208*a-b*. 但是就本句的譯法而論，作者認爲「義人必因信而活」是唯一使人滿意的譯法。（4）Dunn 1.48-49, cf. 45-46.

的；遇到居中的介詞片語可連於在其前或在其後的話之時，釋經者必須在二者中作出選擇。[7]

第二類的看法將「因信」連於動詞「得生」。[8]（一）「按舊約原意解作義人必『因信得生』。」（二）「義人必憑信得生，並憑信而活。」（三）本句保存了哈巴谷的原意（「我的信」），把「信」解為「神的信實」，也就是「神的義」，然後強調說：「義人」將因「神的義」而得以存活。或者說（四）「義人」（= 得稱為義的人）是因神對約之忠信而活。[9]

用來支持這第二類看法的理由包括以下各點：（一）保羅是在引哈巴谷書的話，而在原句，「因〔他的〕信〔信實〕」是形容動詞的。(二) 若保羅的意思是「那因信稱義的人」，他大可以清楚地表達這個意思，就如他在十章六節明說「出於信心的義」一樣。[10]（三）按第十六至十七節的要旨來看，重點應是落在「因信」一詞上；保羅要強調「因信而活」而非「因行律法而活」。（四）加拉太書三章十一節也是引用哈巴谷書此句；該處的上文下理都表示，該引句必須解為「義人必因信得生」。羅馬書本引句的結構與加拉太三章的引句相同，因此其解釋也必須相同。（五）在保羅書信裏，並沒有與「藉信〔成為〕義」平行的例子。（六）這

---

[7] M. J. Harris, *DNTT* 3.1177-78 ('hardly permissible').

[8] Cf. DM 103; Dodd 41-42; Michel 90; Murray 1.33; Leenhardt 58; Lightfoot 250-51; Schlatter 43-44 = (E) 26; Schlier 46; SH 28.

[9] 依次見：（1）鮑 1.57-58。（2）李常受 1.39-40（Witness 30），參 2.107, 108（Witness 460, 461）。（3）董俊蘭：「羅 1：16～17」49-50；cf. Gaston, *Paul* 119.（4）Wallis, 'Romans 1:17' 23. 另有釋經者認為保羅將引句視為論彌賽亞的預言（「義人」= 基督）：see Hays, 'ΠΙΣΤΙΣ' 718-20; 'Deliverer' 192, 207-8; cf. D. A. Campbell 209-10; Campbell, 'Romans 1:17' 281-84; Stowers 199. Hays（'ΠΙΣΤΙΣ' 720）承認，他的理由不是決定性的；亦參 Fung, *Galatians* 145 n.46.

[10] I.e., Paul could have written ὁ δὲ ἐκ πίστεως δίκαιος; cf. ἡ δὲ ἐκ πίστεως δικαιοσύνη（十6）。

裏的「因信」與上一句的「本於信」（原文是同一個詞語）對應，後者是屬乎述語而不是屬於主詞的。[11]

這些理由都不是決定性的。（一）保羅自己如何理解引句（以及他要讀者如何理解引句），主要是從上下文及此引句在其論證中所佔的地位看出來的。這就是說，保羅不一定要按引句的原意來使用引句；事實上，他把原句中的所有代名詞省去，這一點足以表示，他不是完全照著引句的原意來使用引句。[12]（二）保羅沒有把「因信」放在「義人」之前，就如他沒有把「因信」放在「得生」之後一樣（任何一種做法都會使他的意思不再模稜兩可）；他只是保留了七十士譯本原文的次序。[13] 保羅在哥林多前書十章十八節提及「屬肉體的以色列」，所用的字次表示，將討論中本句的「因信」連於「義人」在字次上是沒有問題的。[14]（三）文理其實支持另外那個看法，即是「因信」應連於「義人」。如上言，第十六節下半道出主題，第十七節上半的陳述是支持這個主題的主要理由；而這幾句話（16b～17b）可總結如下：在福音裏，神的義顯明出來，是基於信心，且有使信者得救的功效。[15] 若引句的意思是「義人必因信得生」，引句便不見得有支持上文的功效，因為按上述的總結，保羅的用意並不是要說明義人如何生活，而是一個人怎樣才可以得救。反過來說，若引句的意思是「因信稱義的人必得生」，其支持上文的功效便是顯而易見的：按這種理解，哈巴谷的

---

[11] 以上六點見 Hendriksen 1.64-65 n.31. 第一至三點亦見於 Fitzmyer II 265; 第三、五、六點亦見於 Lightfoot 250-51; 第四點參 H. C. C. Cavallin, as reported in *NTA* §23(1979)-555.

[12] Black 35-36 引 Feuillet 的意見，認為保羅故意省略原句的所有代名詞，正是為使他可以將「因信」二字連於在前的「義人」而得出「因信稱義的人」之意。參上面註 4 所屬正文。

[13] Moody ('Romans 1:17' 205*b*-206*a*) 指出，哈二4b 在希伯來文聖經和 LXX 的兩個說法，一致地顯示同樣的字次：義人——因（他／我的）信——得生。

[14] 林前十18 τὸν Ἰσραὴλ κατὰ σάρκα 的意思相等於 τὸν κατὰ σάρκα Ἰσραήλ；由此推論，ὁ δίκαιος ἐκ πίστεως 亦可解為相等於 ὁ ἐκ πίστεως δίκαιος.

[15] 依次見：一16～17 註釋引言，一17c 註釋首段。

話表達了保羅要表達的雙重論點：其一是因信稱義──「因信稱義的人」回應了「神的義……顯明出來」（17a，神的義包括神使人稱義的行動）；其二是凡信者皆得救──「得生」回應了「要救」（16b，意即「有使人得救的功效」）。[16]

（四）引句在加拉太書三章十一節的用法，引起與引句在本節的用法同樣的問題。事實上，一些釋經者認爲引句在該節的意思是「因信稱義的人必得生」，而羅馬書本句亦應同樣解釋。[17]

（五）雖然「因信稱義的人」這特別結構[18] 在新約再沒有另一個例子，但是「因信而得的義」（羅九30）、「出於信心的義」（十6）、「信基督的義」（腓三9a）這些結構[19] 顯示，用來形容一個動詞的介詞片語──「藉信稱義」是保羅神學的基石[20] ──也可以用來形容與此動詞同字根的**名詞**。同樣，用來形容一個動詞的介詞片語亦可以用來形容與此動詞同字根的**形容詞**：「使你有智慧，可以……得著救恩」（提後三15，新譯）與「在善事上有智慧」（羅

---

16 Cf. Byrne, *Sons* 90-91 with n.42.

17 Williams（'Romans' 257 n.49）指出：加三11b 引介引句的「因爲」一詞表示，11a 只是保羅以自己的話重申先知的話。11a 說：「沒有一個人靠著律法在神面前稱義，這是明顯的。」因此，與「沒有一個人……稱義」對應的是「義人必得生」，「靠著律法」則與「因信」相對。因此，就如「靠著律法」必須連於「稱義」，「因信」也應連於「義人」。保羅的意思是：由於沒有一個人可以靠著律法在神面前稱義，只有藉信稱義的人才可得生：信心就是得稱爲義的途徑。這就是說，保羅把哈巴谷書的話理解爲「因信稱義的人，必定得生」。亦參《真理》203-5; Fung, *Galatians* 143-45.

18 ὁ δίκαιος ἐκ πίστεως, 即是以介詞片語 ἐκ πίστεως 形容形容詞 δίκαιος.（冠詞 ὁ 則把整個詞語化爲相等於一個名詞。）

19 原文依次爲：δικαιοσύνην τὴν ἐκ πίστεως, ἡ ἐκ πίστεως δικαιοσύνη, δικαιοσύνην . . . τὴν διὰ πίστεως Χριστοῦ. 參：羅三22（δικαιοσύνη θεοῦ διὰ πίστεως Ἰησοῦ Χριστοῦ）；腓三9b（τὴν ἐκ θεοῦ δικαιοσύνην）。

20 Cf. δικαιοῦντα τὸν ἐκ πίστεως Ἰησοῦ（三26）；ὃς [God] δικαιώσει . . . ἐκ πίστεως καὶ . . . διὰ τῆς πίστεως（三30）；δικαιωθέντες . . . ἐκ πίστεως（五1）；οὐ δικαιοῦται . . . ἐὰν μὴ διὰ πίστεως Ἰησοῦ Χριστοῦ（加二16a）；δικαιωθῶμεν ἐκ πίστεως Χριστοῦ（加二16b）；ἐκ πίστεως δικαιοῖ/δικαιωθῶμεν（加三8／24）。

十六19）[21] 就顯示這種關係。由此可以合理地推論，形容詞「義」字——它所表達的狀況是動詞「稱義」的結果——亦可以由介詞片語「因信」來形容。[22] （六）這一點的說服力不大。雖然上一句的「本於信」確是最宜連於動詞「顯明」，但上一句的「因信」分明是由動詞「顯明」與主詞「神的義」分開的，但在本句，動詞是居末後的位置，而本節兩部分（a-b、c）的對應情形不一定是在於造句法上的平行情況（即兩次的「因信」都是連於動詞），而可能是在於義與信的關係。此外，如上言，「神的義之顯明是本於信」這個意思，亦同時包含了「所顯明的、神的義是基於信心」的意思（參一17b 註釋首段）。引句中的「因信」，可視爲特別與後面這個意思有關（參上面第三點關於文理的討論）。

第三類的解釋把「因信」連於名詞「義人」。[23] （一）那藉著神的信實而成爲義的人，必定得生。[24] （二）保羅將原句的所有代名詞——馬索拉抄本的「他的」和七十士譯本的「我〔即是神〕的」——省略，可能正是爲要合併這兩個意思：一個人與神的正當關係若是產生自神的信實及他自己的信心的話，這人必定得生。[25]

---

[21] 原文依次爲：σοφίζω τινα εἰς (σωτηρίαν), σοφὸς εἰς (τὸ ἀγαθόν).

[22] 此第五點的論據，主要取自 Mueller, 'Observations' 119. 這種著手法稱爲 'generative-transformational grammar', which 'hypothesizes a deep structure underlying any surface structure'.

[23] Cf. Atkinson, 'Justification' 65-67; Baird, 'Romans 1:8-17' 403; Black 35-36; Corsani, 'EK ΠΙΣΤΕΩΣ' 89 (and those mentioned in n.6); Edwards 43-44; Hill, *Words* 157; Käsemann 32; Kuss 24; LN 31.85, 34.47; Lohse, 'Romans' 135, 136; Louw 2.14, 96-97; Nygren 85; Robinson 15; Vorster, 'Romans 1.16-17' 166; Wilckens 1.90; Williams, 'Romans' 257; 何宜敦 11、12、23。

[24] Hall, 'Romans' 92, 89. Freed 45, 102 則譯爲：「那基於〔對神的〕信實而爲義人的，必定得生。」他進一步認爲此句有這樣的含義：不義的人即使有信實也不會得生。

[25] Manson 942a (8.816a)

支持這第三類解釋的理由，部分已在上面對第二類解釋的回應中提及（尤見第三至六各點）。用來支持這看法的另一些理由包括：（一）這卷書的主題是：因信稱義的人必得生。頭四章解釋主題的前半句，隨後的四章則發揮主題的後半句。「信」字（名詞及動詞）在第一至四章出現了至少二十五次，但在第五至八章只出現三次；另一方面，「生命」和「活」字在第五至八章出現約二十五次，但在第一至四章只有兩次。[26] 不過，這種分法或其經修改的版本[27] 都未能顧及這卷書的下半部分（第九至十六章）。[28] 事實上，這樣把引句視爲這卷書的「主題經文」[29] 是不合宜的；如上文指出，道出本書主題的是第十六節下半，第十七節上半的陳述是支持這個主題的主要理由，而引句則只是支持這個主題的聖經根據（參一16～17 註釋引言末）。（二）引句的功用是要支持（證實）上一句的話；上一句提到，神的義顯明是「本於信」（原文與「因信」相同）；因此，引句中的「因信」大抵亦是要表明得稱爲「義人」者，其「義」的狀況是「因信」得來的。[30] （三）因信稱義是全書一貫的重點，但並不見有與此對應「義人是因信而活」的重點。[31]

---

[26] Cf. Nygren 29-31, 38, 86-87; 虞格仁 27、73、74-78；Beker, 'Romans as Model' 361; Harrison 20（海爾遜 64-65）；Hunter 30, 55-56. Dahl（'Romans 5' 40）則認爲，羅一～八的主題大可以表達如下：「義人必因信得生」（一～四）、「義人必因信而活」（五～八）。

[27] A. Feuillet（as cited in Allen, 'Romans i-viii' 8-9; followed by Leenhardt 131-32 n. [cf. 148], and by Luz, 'Röm 1-8' 178-79 with n.44）認爲：羅五1～11 是一18 及以下整段的結束，一18～五11 處理主題經文的上半，五12～八39 處理下半。

[28] So, correctly, Käsemann 32.

[29] As in Nygren 28, 84, 167; cf. Bruce 74. 參上面註 16 所屬正文。

[30] Moore, 'ΔΙΚΑΙΟΣΥΝΗ' 60.

[31] Morris 72; Cranfield 1.102; cf. Porter, 'Romans 1-8' 376. 參三22、28，四3、11、13，五1（此節尤其重要，因它總結了上文的論證），九30，十6。

總結上文的討論，筆者認爲第三類看法的理由強於第二類，因此按保羅的用意，引句應譯作「因信稱義的人必得生」，意即藉信而稱義的人便有分於神藉著基督成就的救恩。[32] 保羅這樣引用哈巴谷書原句，引起了一個相當嚴重的問題。（一）這問題不僅涉及保羅把引句原來的「信」字（=「堅定不移、信實」）解爲「信靠、信心」；若僅是這樣，我們也許還可以說，保羅並沒有違反先知的原意，因爲引句中的「信」是指從靠賴耶和華而產生的忠信不移；對神的忠信是以對神的信心爲其基礎的，二者不能分開；保羅在引用此句時，不過是「剝去了『信實』的表皮，只留下『信神』的核心」而已。[33] （二）但問題是較此更爲嚴重的。引句原來的意思是清楚的：義人必因他對神的忠信而得以存活。七十士譯本的誤譯（把「他的」譯成「我的」），使原句的意思變成：神的信實是救恩的基礎。按猶太會堂的教訓，此引句是律法的總結：虔守律法者（= 義人）會因他的信實得救。[34] 庫穆蘭社團對引句的解釋是：猶大家遵守律法的人（= 義人）會因他們所受的苦以及他們對義之教師的信賴（或忠信；即是信賴或忠於此教師對律法的解釋）而得以脫離審判——這樣的「因信稱義」其實仍是因行爲稱義。[35] 希伯來書作者所用的是「我的義人必因信得生」的說法；按他的理解，

---

[32] 在 εἰς σωτηρίαν 的提示下，ζήσεται 在此是指末世性的救恩（cf. Beker, 'Romans as Model' 365）。保羅自稱爲「希伯來人所生的希伯來人」（腓三6），表示他很可能是以亞蘭文爲他的母語（參《腓》349）；而在亞蘭文，「生命」與「救恩」是同一個字（Bruce 76）。Zerwick § 226 指出，保羅保留了 LXX 引句所用中間語態的 ζήσεται（本節 = 加三11；羅十5 = 加三12），但自己說話時則用 ζῶ 的主動語態（如六2）。

[33] 依次見：Lightfoot, *Galatians* 155; Butterworth, 'Justification' 19; Allen, 'Romans i-viii' 8 ('he strips faithfulness to its core of faith in God').

[34] 猶太人他勒目的傳統說：在西乃山上，摩西領受了 613 條誡命，大衛王把它們綜合爲十一條（詩十五），以賽亞六條（賽三十三15～16），彌迦三條（彌六6～8），以賽亞二條（賽五十六1）；最後，哈巴谷把它們綜合爲一條。So Atkinson, 'Justification' 65.

[35] Cf. VanderKam, *Scrolls* 181-82; Robinson 15.

「信」字所指的首先是在苦難中仍然堅貞不移的對神忠信（如在希伯來文原句一樣）。[36] 這些事實顯示，保羅對引句採納了與眾不同的解釋，而他的解釋更是與原句的意思背道而馳：原來的「信實」意味著順從律法，保羅卻用此引句來辯證，稱義是藉信心而不是靠遵行律法。保羅怎麼可以這樣做呢？[37]

保羅是從神已藉著基督完成救恩的角度來解釋聖經：聖經所載的事件，是按照神的計畫順序向前發展的，如今卻必須從基督已來臨的角度回顧而加以解釋，因為這些事件的至終意義是來自它們與基督的關係。正因這個緣故，保羅可以從預言已經應驗的角度，按照救恩歷史的實況，把神對亞伯拉罕的應許（「萬國都必因你得福」，加三 8 ）解為神預先把因信稱義的福音傳給亞伯拉罕；又把神給「亞伯拉罕和他的後裔」的另一些應許中的「後裔」，解為特指基督一人（加三 16 ，新譯）。[38] 照樣，保羅按照福音真理——神使人稱義的拯救行動正藉著福音的宣講顯明出來——對哈巴谷書的引句加以「福音化」或「基督化」的詮釋：他把「義人」與信」合併，從而得出「與神有正當關係的人（義人）是因信而獲得此關係（稱義）」的意思，是這樣的人會「得生」（得享救恩）。[39]

---

36 參《來》2.220-22。

37 Cf. Silva, *DPL* 641*a*. 此作者（641*b*; cf. 'Galatians' 1214*a-b*）的解釋是：哈二4 本身暗指創十五6（兩段都用了鑰字「義」與「信／信實」的希伯來文字根）：亞伯拉罕之信不僅是一時的經歷，而是一生的忠信順服，先知呼籲猶太的百姓效法以亞伯拉罕這充滿信心（'faith-full'）的一生。這就是說，哈二4 與創十五6 有同樣的思想，前者是先知對後者的解釋；對先知來說，信心與信實是不可分割的。而對保羅來說，使人稱義的信心並不排除順服神的命令。故此，保羅並沒有操縱哈巴谷書的引句，用它來支持與先知原意相違的看法；該節經文反而是保羅的教訓的一個來源。筆者認為，正文下文的解釋較為可取。

38 依次參：《真理》198-200（Fung, *Galatians* 138-40）、216-18（*Galatians* 155-56）。

39 Cf. Atkinson, 'Justification' 66-67. Jeremias（'Paul' 369*a*）說：「義人必因信得生」（得生是信的賞賜）是保羅從前的理解；但他如今把引句解釋為「因信稱義的人必得生」。

貳　神的救恩是爲全人類而設（一18～四25）

羅馬教會是個混合的群體：部分是猶太背景的基督徒，但顯著的大部分是外邦背景的信徒（參導論第肆節乙部）。可是從羅馬書本部分的內容看來，保羅論證的對象似乎是不信耶穌是以色列之彌賽亞的猶太人。在第一大段，保羅辯證猶太人不比外邦人優勝（一18～三20）：神是絕對公平的審判者（二6、11），祂的忿怒固然臨到外邦人（一18～32），但是猶太人亦不能逃脫神的審判（二1～16），因爲猶太人比起外邦人並無優勢（二17～29）；事實乃是，全人類都犯了罪（三9～20）。在第二大段，保羅提出了神針對上述情況而爲人定下的稱義之法（三21～四25）：神的義已藉著基督顯明，就是在律法以外、在基督裏成就救贖，使所有的人可以因信稱義（三21～26）；這因信稱義的救法排除誇口，且是同樣爲猶太人與外邦人而設的（三27～31）；這因信稱義的道理，早就由亞伯拉罕的先例說明了（四1～25）。

由此看來，保羅在本部分論證的目的，是要說服不信主的猶太人放棄其民族優越感，不再追求靠遵行律法稱義，而是接受藉信基督而稱義的救法。保羅攻擊猶太人追求律法稱義，不是因他認爲羅馬的基督徒當中有人有此危險，[1] 而是要用這錯誤的稱義之法來襯托出正確的（因信）稱義之道；他與一位假想的猶太詰問者（參二

---

1 *Pace* Minear 46-47 (cf. 45 n.8); Omanson, 'Roman Christians' 109. 二者認爲羅一18～四15是對信心上軟弱的羅馬信徒（見導論第肆節丙部註 10、11 及所屬正文）說的，四16 之後才是對所有的羅馬信徒說的。

17，三1～8）進行「與猶太人的對話」，並讓外邦基督徒佔多數的羅馬讀者「聽到」這場辯論，爲要增強他們對福音的理解。[2]

一　猶太人不比外邦人優勝（一18～三20）

這一大段的基礎觀念是，神是一位要求人有好行爲的審判者。[1] 全段是一篇控訴（見三9b、19～20 註釋），指證全人類（即是猶太人和外邦人）都沒有行出律法所要求的好行爲：猶太人沒有行出摩西的律法對他們的要求，外邦人沒有行出「本性的律法」（見二14 註釋）對他們的要求，因此一同伏在神的審判之下。換言之，猶太人和外邦人都是在罪的權勢和神的忿怒之下。有四個項目結連一起，成爲本大段的主導思想：罪、律法、忿怒（忿怒意味著審判），和死亡（死亡是審判所隱含著的意思）。這四樣的相互關係在本段的不同地方清楚的表明出來：（一）神的忿怒是由人的不虔不義，即是由人的罪引起（一18，二2～3、8～9），也是由人的過犯，即是由於人違犯律法所顯明的、神的旨意引起（二17～27）；神的忿怒用兩種方式表明出來：現今的報應（一24、26、28）和將來的審判（二5）。（二）使人知罪的是律法（三20），或是摩西的律法，或是功用相等的、外邦人「本性的律法」；而律法就是審判的標準（二12～16）。（三）按此標準，所有的人都被宣判爲犯了罪，都難逃神的審判（三9～20），這審判的結果就是死亡（一

---

2 Cf. Byrne 3, 18, 19, 26, 157. 亦參四25 註釋末段。Beker（*Paul* 77-83）也是認爲羅一18～四25 基本上是「與猶太人的對話」（'a dialogue with the Jews'）；Becker（*Paul* 358）則認爲羅一18～三20 是與猶太基督徒的對話。Byrne 19 明言，在羅馬並無依附律法的危險；這似乎表示作者已放棄了較早時在 'Rom 15,15' 一文的論點：保羅在信上主要的關注，是要勸說那些仍然堅守律法爲稱義之道的羅馬基督徒，完全放棄律法，爲使他們更深地歸信基督，並且至終來說使所有信徒成爲上帝末世性的合一子民（93, cf. 85-86, 89, 92-93, 95）。

1 Bultmann, *Understanding* 227.

32，二8～9）。這一切都是保羅有關罪與律法之教導的一部分，保羅在下文將會複述並發揮它（四15，五20，第七章）。

本大段與上下文的關係，可從一章十八節開首的「因爲」[2] 一詞看出來。巴列特強調，這連接詞在這裏的功用是連接而不是表達相反的意思，因此他的解釋是：神的忿怒之彰顯，是與神拯救之義的彰顯相關的；[3] 由於（1）神的義包含了救恩和忿怒這兩方面，這兩方面都是在末日的審判顯明出來（保羅身爲猶太人會如此相信），又由於（2）神的義已在耶穌基督的事件中對有信心的人顯明，救恩與忿怒因而正在歷史上提前披露了出來（保羅如今身爲基督徒是這樣相信），因此（根據保羅的前設），合乎邏輯的結論就是，（3）如果能夠證明神的忿怒已經顯明（保羅相信他能夠），這就同時證明神的義亦已顯明。按此解釋，神的忿怒之顯明是個清楚的訊號，表示神的義亦正在顯明出來，而一章十八節的「因爲」有表示原因的功用，意即第十八節起說明了（因而支持）第十七節的宣告。[4] 這樣，保羅的思路便可表達如下：（1）神的義已經顯明（一17）；（2）何以見得神的義已經顯明呢？因爲神的忿怒現正顯明（一18～三20）；（3）但如今神的義已經在律法以外顯明出來（三21 及下）。可是這樣一來，第二點到第三點的過渡並不順暢，因爲第二點所說的其實與第一點一樣（即是神的義已經顯明出來），因而不能圓滿地解釋第三章二十一節開首表達反語氣的「但」字。

一章十八節的「因爲」所表明的因果關係較可能是這樣的：「因爲」所引介的本大段（一18～三20），表明了神之義的顯明的

---

2 γάρ = 'For' (e.g., NKJV, NASB, NRSV). 和合譯作「原來」。

3 Barrett, 'Eschatology' 147.

4 Barrett 34.

必須性，[5] 保羅的思路可表達如下：（1）神的義正在顯明出來（一17）；（2）這是必須的，因爲針對著罪惡而發的、神的忿怒正在顯明出來，而全世界都伏在祂的審判之下（一18～三20）；（3）但如今神的義事實上已顯明出來了（三21 及下）。按這種理解，本大段和它的上下文十分配合，保羅對全人類的控訴以及「不能靠行律法稱義」的負面宣告，直接而自然地引進下一段（三21及下）的正面闡釋。

1　上帝公平的審判（一18～二29）

a　外邦世界的審判（一18～32）

18 原來，　神的忿怒從天上顯明在一切不虔不義的人身上，就是那些行不義阻擋真理的人。

19　神的事情，人所能知道的，原顯明在人心裏，因為　神已經給他們顯明。

20 自從造天地以來，　神的永能和神性是明明可知的，雖是眼不能見，但藉著所造之物就可以曉得，叫人無可推諉。

21 因為，他們雖然知道　神，卻不當作　神榮耀他，也不感謝他。他們的思念變為虛妄，無知的心就昏暗了。

22 自稱為聰明，反成了愚拙，

23 將不能朽壞之　神的榮耀變為偶像，彷彿必朽壞的人和飛禽、走獸、昆蟲的樣式。

24 所以，　神任憑他們逞心裏的情慾行污穢的事，以致彼此玷辱自己的身體。

---

[5] Cf. Ziesler, 'Romans 3:21-26' 356*b*; Snodgrass, 'Romans' 303; Byrne 65-66.

25 他們將　神的真實變為虛謊，去敬拜事奉受造之物，不敬奉那造物的主；主乃是可稱頌的，直到永遠。阿們！

26 因此，　神任憑他們放縱可羞恥的情慾。他們的女人把順性的用處變為逆性的用處；

27 男人也是如此，棄了女人順性的用處，慾火攻心，彼此貪戀，男和男行可羞恥的事，就在自己身上受這妄為當得的報應。

28 他們既然故意不認識　神，　神就任憑他們存邪僻的心，行那些不合理的事；

29 裝滿了各樣不義、邪惡、貪婪、惡毒；滿心是嫉妒、凶殺、爭競、詭詐、毒恨；

30 又是讒毀的、背後說人的、怨恨　神的、侮慢人的、狂傲的、自誇的、捏造惡事的、違背父母的、

31 無知的、背約的、無親情的、不憐憫人的。

32 他們雖知道　神判定行這樣事的人是當死的，然而他們不但自己去行，還喜歡別人去行。

「律法」的觀念在本段沒有出現；本段所猛烈攻擊的罪惡，許多都是外邦人頹廢的特徵，其中提及的同性戀和公開的偶像崇拜，都不是典型的猶太人惡行；第二十二節又提到有人自稱爲聰明；這些因素表示，雖然本段沒有明明提及外邦人，但本段所描寫的，主要是外邦人。[1] 此結論從本段與所羅門智慧書十三至十四章的平行內容獲得支持，該兩章所指的肯定是外邦人。[2] 另一方面，一些釋經者認爲，一章十八節明說神的忿怒是顯明在「一切」不虔不義的

---

1 Cf. Michel 96; Schreiner, 'Romans 2' 141; H. Windisch, *TDNT* 2.513. 後者（n.60）引亞里斯多德的一句話說：希臘人自稱爲聰明，但他們成了比迦勒底人更加愚拙。

2 Ziesler 76. Cf. Stuhlmacher 35; Dunn 1.72 (cf. 56-57); Byrne 64-65.

人身上，這就提示本段所論的不是局限於外邦人；因爲「一切」這詞帶爭論的含義：既然神的忿怒是向人的一切不虔不義顯明，那麼猶太人的不虔不義亦難逃神忿怒的審判。這個「一切」可說是保羅要在下文（第二、三章）指證猶太人的伏筆，因而一章十八節亦可視爲本大段（一18～三20）開首的聲明。[3] 不過，「一切」的意思較可能是「各種」（參18b 註釋註1）；而且第十八節可視爲本大段開首的聲明，這一點並不要求我們把本段（18～32 節）視爲同時指猶太人。因爲保羅在一章十八節至三章八節對全人類的指控，似乎是按這個次序進行的：全人類（一18）；沒有特別啓示的人類，即主要是外邦人（一19～32）；「義人」，主要是猶太人（二1～16）；特指猶太人（二17～三8）。[4]

關於本段（一18～32）的結構，釋經者並無一致的看法。[5] 大致上說，本段可分析如下：

18 節	命題：神的忿怒向罪人顯明出來。
19～21 節	第一分段：描述了人至基本的罪（21 節），並強調人是無可推諉的（19～20 節）。
22～32 節	三個平行的小段（22～24、25～27、28～31節）三度描寫了人的罪以及神的審判；在每一小段中，拜偶像的罪（22～23、25、28a）與神的報應（24、26～27、28b～31 節）互相對應。
32 節	總結。[6]

3 Cf. Barth, 'Rechtfertigung' 153 n.27; Dunn 1.56; Tobin, 'Romans 1:18－3:20' 304-5.

4 Moo I 89 (elaborated on 92-93). 亦參一18～32 註釋總結第（五）點。

5 Popkes（'Römer 1. 18-32' 490-91）列出一連串不同的結構分析。Fitzmyer II 276 贊成 Dunn 1.53 所提及的三分法：在 18 節的命題後，經文依次提到違反神的真理之罪（19～23 節）、違反自然的罪（24～27 節），以及對別人的罪（28～32 節）。

6 Cf. Bassler, *Impartiality* 201（作者將 32 節連於隨後的三節，即是一32～二3 構成第四小

一 18a 「原來， 神的忿怒從天上顯明……」

「原來」原文作「因爲」。鄧雅各認爲這詞在此可能只是個連接詞（意即「真的，不錯」），以致有人聽見此信讀出的時候，便會領會此詞的功用是引出作者論證的第一階段。[1] 較自然的做法是接受「因爲」之意：這詞所引介的，就是「神的義在福音裏顯明出來，是基於信心，及以信心爲對象」（17a）的原因。這就是說，保羅現在指出神爲甚麼需要藉著福音顯明祂的拯救行動，而這拯救行動及其結果（信者獲賜義的地位）又是基於信心及以信心爲對象的：因爲神的忿怒顯明在一切不虔不義的人身上。神的忿怒顯明於罪人身上的事實，顯示了與之對應的事實：只有藉著福音所顯明的神之義，罪人才可以藉著信而獲得義的地位。由此看來，「因爲」其實是引介一章十八節至三章二十節整段的，而這整段是以壓縮的形式由本節表達出來。[2]

「神的忿怒」一詞的原文，在本書出現僅此一次，[3] 但「忿

段）；Black 41; Käsemann 44; Moo I 103; Popkes, 'Römer 1. 18-32' 499-500; Byrne 63-64（後二位作者以 21～24 節爲第一平行小段）。

1 Dunn 1.70 (cf. Zerwick § 473). 但作者又說，「神的忿怒……在……不義……上」與「神的義……以致於信」（17 節）的對比，強有力地提示，本節與上文的關聯 'is as much of contrast as of cause' (1.54). 兩個解釋似乎不易互相協調。

2 Cf. Cranfield 1.108; Schlier 48; Moo I 94. 按 Bassler（*Impartiality* 204-5）的解釋，羅一18及下和一16～17 之間的邏輯關係是這樣的：保羅將哈二4 和利十八5 所表達的兩項對應而相反的原則，視爲反映他信息的核心（信心與律法的行爲相對；參：加三11～12）；他既在一17 引用了哈二4 來宣告信心的原則，就在一18 宣告神的忿怒——即是與利十八15 相關的咒詛——臨到人的不義。這解釋過分巧妙，不及正文所採納的解釋來得自然。參一18～三20 註釋引言第二、三兩段。

3 ὀργὴ θεοῦ. 在保羅書信另外出現二次，在新約另外只一次（弗五6；西三6；約三36——三次皆有冠詞：ἡ ὀργὴ τοῦ θεοῦ）。類似的片語在啓示錄出現多次：ὁ θυμὸς τοῦ θεοῦ（十

怒」一詞在本書另出現十一次，其上下文一律提示，所指的同樣是神的忿怒。[4] 以下分幾個步驟討論這觀念。（一）一些釋經者認爲，神的忿怒所指的只是「在一個道德性宇宙中一種無可避免的因果過程」，是一種運行於道德世界中的不具人格的力量。[5] 本段（一18～32）的內容顯示，神的忿怒彰顯的方式，確是與因果報應的原則相符的。[6] 不過，我們不應認爲因果報應的原則**就是**神的忿怒；[7] 因爲神是有位格的（不純是一種力量），神的忿怒是聖潔公義的神對罪惡和不義所起的主動及個人的回應，[8] 故此神的忿怒不能被減化成一項不具人格的力量。[9] （二）不少聖經學者將神的忿怒定義爲神的審判，認爲神的忿怒完全不涉及情緒的成分。[10] 再一次，從本段（一18～32）可見，神的忿怒確是以審判罪惡的方式表達出來；下一章（二1～5）指出，人所積存的「忿怒」要在「神震

四10、19，十五1、7，十六1），ὁ θυμὸς τῆς ὀργῆς τοῦ θεοῦ/αὐτοῦ（十九15／十六19）。

4 有冠詞的五次：三5，五9，九22a，十二19，十三5（參：帖前一10，二16）。無冠詞的六次：二5（兩次）、8，四15、九22b，十三4（參：弗二3；帖前五9）。ὀργή 在保羅書信的另三次是指人的忿怒（弗四31；西三8；提前二8）；全部合共 21 次，佔新約全部 36 次的幾乎六成。

5 依次見：Dodd 50 （引句出處，cf. 55）及 Barclay 26-27; Davies 34-35.

6 特別留意：「所以」、「因此」、「他們既然……神就……」（24、26、28 節）；「報應」（27 節）；「變爲」（23、25、26 節）。

7 So, correctly, G. Stählin, *TDNT* 5.443 with n.416.

8 Cf. Mounce 36; Packer, *Theology* 131; 巴刻，《認識神》121、137、149（該書第十五章〔119-26〕論「神的忿怒」）。Brauch（*Sayings* 24-25）的解釋有自相矛盾之嫌：作者一面說「忿怒是神對罪的個人回應」，但隨後又說「神在這裏沒有被描寫成因爲回應罪而有所行動」。

9 反對這第一種看法的釋經者還包括：Harrison 22（海爾遜 70-71）；Käsemann 37, 43; Morris 75-76; Murray 1.xxiii-xxiv; Richardson, *Theology* 76; Stott 72.

10 E.g., Bultmann, *Theology* 1.288; Conzelmann, *Theology* 216; Kuss 32, 34; Whiteley, *Theology* 65, 66. Calvin 30（加爾文 24-25）謂「忿怒」並不意味著神的情緒，乃是從受刑罰的罪人之感受的角度而說的；J. B. Green（*DPL* 206*b*）同樣認爲神的忿怒並不涉及神的情緒，而是保羅強調神如何嚴肅地看罪的方法。

怒，顯他公義審判的日子」（5 節）變成「神的審判」（3 節）。但是我們仍然不能因此便下結論說，神的忿怒完全不關涉情緒，只是一種審判的行動而已，因爲審判的行動可能正是表達忿怒情緒的具體方式；下一點支持這個看法。

（三）另一些學者指出：在舊約裏，關於神的忿怒之信息，以及對祂的審判作爲之描述，二者並不是相同的；神的忿怒不僅指一項行動，亦指在神裏面的一種「情緒」。[11] 在新約方面，雖然在多數的有關經文中，神的忿怒所指的是實際的行動過於情緒上的反應，但在多處經文中（本節，九22；來三11，四3；啓六16）亦包含神的態度在內，要否認這一點，跟否認神的「愛」和「憐憫」包括神的態度，是同樣不可能的；在新約如在舊約一樣，神的忿怒同時是神對邪惡的敵意和不悅，以及祂所作出的審判。[12] 在上述的五段經文中，除了引用舊約的、希伯來書那兩段外，其餘三節都不見得特別清楚表明神的忿怒是一種情緒，可見新約提到神的忿怒時，其重點的確不是在情緒的一面；但既然神的忿怒是一位有位格的神對罪惡所起的個人的反應，[13] 那麼認爲神的忿怒同時涉及情緒，是合理的看法。（四）神的忿怒和神的愛同樣是聖經表明的事實，二者並無衝突；因爲愛是良善的一部分，但若神對罪惡和不義的反應不是「忿怒」，而是容忍或不加理會，祂便不是良善的，因祂沒有真正愛人（受害者和犯罪者）。（五）若以人的經驗爲喻，神的忿怒不能比作一般人的忿怒，而只可比作一個良善的人對世上的罪惡、腐敗、不義等邪惡所起的忿怒；但是因爲沒有一個人（除了耶穌以外；參：可三5）是像神那樣完全聖潔、完全善良、完全慈

---

[11] 例如：民十一1，二十五3～4；申二十九28；詩七6，三十5，三十八1；耶二十一5，三十二37；結五15。Cf. J. Fichtner, *TDNT* 5.397; Morris, *Preaching* 129-36; Davies, *Studies* 198.

[12] G. Stählin, *TDNT* 5.422, 423, 424-25; *TDNTA* 723.

[13] Morris（*Preaching* 161-66）尤其強調此點。Cf. Ladd, *Theology* 425.

愛，反而總是或多或少受罪污染和與罪妥協，故此甚至這種「高等」人的忿怒亦只能模糊地反映神的忿怒而已。[14]

（六）先知所描寫的神之愛，是一種對蒙愛者全然委身的愛；爲了這個緣故，當這愛受到拒絕時，便必然引起強烈的失望和忿怒。換句話說，神強烈的忿怒和祂的愛是互相對應的，前者是後者被拒絕的必然結果。（七）在先知所描寫的神的忿怒，和人的憤怒之間，有幾點極重要的分別：其一，神的忿怒完全是由人的罪惡引起的，因此，總不會是「並無正當理由」的。其二，一個人可能因別人拒絕了他的愛而感到忿怒，雖然這拒絕的行動是基於很好的理由；但神的愛被人「基於很好的理由」而拒絕，這個可能並不存在。其三，一個人（甲）可能拒絕與另一個人（乙）建立關係，或是結束一個關係，而不會對那堅持叫別人（乙）不要管他的那人（甲）造成傷害；但是就神的愛而論，這個可能同樣不存在，因爲人離棄神的必然結果，就是自取衰敗和滅亡。[15]

「顯明」在原文是現在時態的。[16]（一）有釋經者認爲，本節所用的字詞（「忿怒」、「顯明」、「從天上」）以及本節的文理提示，此現在時態的動詞必須解爲有未來時態的意思，所指的就是神的忿怒要在未來的審判之日顯明出來（參二5 及以下）。[17] 可是，這解釋破壞了本節的「顯明」和上一節的「顯明」之間的平行（二詞在原文皆爲現在時態），並且不必要地將「神的忿怒」和神「任憑」人犯罪（24、26、28 節）的行動加以區別。[18] 雖然「神

---

[14] Cf. Cranfield 1.109（第四、五兩點）。以上第一至五各點，複述了《帖前》105-7 的討論。

[15] Cassirer, *Grace* 106-7（第六、七兩點）。

[16] ἀποκαλύπτεται. 呂譯作「正……顯示出來」。

[17] Eckstein, 'Röm 1,18', esp. 82-86, 86-89 (conclusion 89).

[18] Dunn 1.54.

的忿怒」較基本的觀念是未來的一面，[19] 但是這裏現在時態的動詞應按其最自然的意思解爲「正在顯明出來」，指「神的忿怒」現在的一面，意即神的忿怒現正產生功效，儘管人並不認得或承認那是神的忿怒。[20]

（二）另有釋經者認爲，本節的「顯明」不是連於「從天上」（後者應連於「神的忿怒」[21]），而是連於應由上一節補充進來的「在福音裏」一語，意即神的忿怒，像神的義一樣，是在福音的宣講上顯明出來的；按這種理解，耶穌基督在十字架上之死，就是來自天上的、神的忿怒之顯明。[22] 如此，福音同時顯明神的義和神的忿怒。[23] 可是，保羅在上一節明說神的義是在福音裏顯明出來，但他在本節卻沒有說神的忿怒是在福音裏顯明出來，反而明說是「從天上」，[24] 即是從神那裏（天是神的所在；參：徒七49）顯明出來。「神的忿怒從天上向人顯明」與「神的義在福音裏向人顯明」是平行的結構，但在內容上是表達兩種相對的情況。[25]

---

[19] 羅二5、8，五9；帖前一10，五9。參：太三7；路三7。

[20] Ridderbos, *Paul* 47 n.10.

[21] ὀργὴ θεοῦ ἀπ' οὐρανοῦ, 得出的意思即是：「從天上來的、神的忿怒」。

[22] 依次見：Wilckens 1.102; Barth 24-26.

[23] Cf. Cranfield 1.109-10 (cf. 2.828); Guthrie, *Theology* 102 n.72; Käsemann 35; Wilckens 1.103; Wilckens, 'Was heisst' 79; Witherington, *Narrative* 160-61. Gruenler 930*a* 的解釋是：福音的宣講產生雙重的果效——對於信者，福音是得稱爲義、以致得救的好消息；對故意拒絕者，福音卻宣告神向他們發烈怒。這解釋使人想起林後二14～16 多過本節。

[24] ἀπ' οὐρανοῦ 在新約另外出現六次，形容動詞的（路十七29；帖前四16；彼前一12）和形容名詞的（路二十一11，二十二43；帖後一7）各佔三次。關於同義的 ἐξ οὐρανοῦ / ἐκ τῶν οὐρανῶν, 可參《帖前》102 註 184。Cf. J. F. Maile, *DPL* 381*b* (2).

[25] Fitzmyer II 277. Cf. Bornkamm, *Experience* 48; Moo I 95; Ziesler 76; also H. Traub, *TDNT* 5.531-32. 一些釋經者將神的忿怒看爲神之義的負面（e.g., D. Guthrie and R. P. Martin, *DPL* 364*a*; Wedderburn 125）；但是這看法所假定對「神的義」的解釋，與上文（一17a 註釋末段）對該詞的解釋不符。

（三）莫理斯將這裏的「顯明」解爲同時指在福音裏顯明（福音顯明神對罪的態度是公義的忿怒），以及顯明於神刑罰人的罪的行動中。[26] 鑑於上一段討論的結果（神的忿怒之顯明並不是在福音裏），（四）這裏的「顯明」最可能只有後面的意思，即是神的忿怒，乃顯明於下文所描述的情況：人拒絕了關於神的真理（18～20節），就陷入虛妄的思念和昏暗的心（21～22 節）、愚昧的拜偶像（23 節）、性變態（24～27 節）、道德敗壞以及人際關係的破裂（28～32 節）。[27] 與此同時，在福音以外，這種「顯明」是不能完全（甚或完全不能）被人看出來的：唯有信徒，在福音的亮光底下，才能認識到，世人深陷於罪中就是神的忿怒的彰顯。[28] 這就是說，雖然神的忿怒的顯明並不是在福音裏，卻只有藉著福音，這忿怒的顯明才可以被人辨認出來。

一 18b　「……在一切不虔不義的人身上，就是那些行不義阻擋眞理的人。」

按此句前半部分較貼近原文的譯法，神的忿怒是「（發顯）在人們的各種不敬與不義上」（思高）。[1] 這裏的兩個名詞有數種解釋：（一）二詞分別指對神不虔和對人不義；前者是指宗教性的墮落（由拜偶像說明），後者是指道德性的敗壞。[2]（二）更明確地說，「不虔」和「不義」是分別指「十誡上下兩半所禁諸罪」：前者指第一塊法版的四條誡命，後者指第二塊的六條（出二十3～

[26] Morris 77.

[27] Cf. Schlier 49; Brauch, *Sayings* 25.

[28] Cf. G. Stählin, *TDNT* 5.431-32, 433. See also Cranfield, 'Note' 78-79.

[1] 原文爲 ἐπὶ πᾶσαν ἀσέβειαν καὶ ἀδικίαν ἀνθρώπων. πᾶσαν = 'all kinds of' (C. Brown, *DNTT* 3.197); 參一18～32 註釋引言首段。 ἀσέβεια 在新約另外出現五次（羅十一26；提後二16；多二12；猶15、18）；ἀδικία 在保羅書信另外出現十一次（新約全部 25 次），詳見《帖後》225-26。二字連著出現，在新約僅此一次。

[2] 依次見：Lightfoot 251; Murray 1.36. Cf. Davidson-Martin 1017a; Harrison 22（海爾遜71）；Leenhardt 61; G. Schrenk, *TDNT* 1.156.

11、12～17）。[3] 可是，二詞的用法並不支持這種「宗教」與「道德」之區別：在七十士譯本，二詞多次連著出現，而且有時似是同義的；[4] 保羅在下一句以「不義」來複述本句「不虔不義」的意思，這提示保羅並不把二詞清楚的區別。[5] 因此，另一個看法可能較爲可取：（三）兩個詞「祗是著重地表明同一件事」，或是一種重言法，統指人的罪。[6] 就事實而論，人的罪確是違犯了十誡：下文所列舉的罪行，就至少把第一誡（21、25節、28b）、第二誡（23 節）、第五誡（30 節：「違背父母」）、第六誡（29 節：「凶殺」）、第九誡（30 節：「讒毀」、「捏造惡事」）和第十誡（29 節：「貪婪」）包括在內。[7] （四）一些釋經者更明確地把「不虔」和「不義」解爲同是指人對神忘恩負義，不把祂當得的榮耀和感謝歸給祂。[8] 不過，下文所論的不僅是人忘恩負義的罪（21 節），也是由此罪而衍生的其他的罪（22～32 節），因此第三個解釋較爲可取。

人的「不虔不義」，是來自「行不義阻擋真理的人」。這裏的「真理」[9] 即是第二十五節的「關於上帝的真理」，[10] 指第十九、

---

[3] 賈 37（引句出處）；Edwards 50; Michel 98-99; Schlatter 49 = (E) 30. P. Fiedler（*EDNT* 1.169*a-b*）反對此說；他認爲「不虔」是指外邦人的罪（缺乏 εὐσέβεια），「不義」是指猶太人的罪。

[4] 彌七18；結十八30，二十一29（和合 24）。另見伯三十六18；詩七十二（MT 七十三）6；箴十一5；何十13。

[5] Cf. Moo I 97; Dunn 1.55-56.

[6] 依次見；虞格仁 86（Nygren 101）；Cranfield 1.112; W. Günther, *DNTT* 2.94; 及（'hendiadys':）Fitzmyer II 278; W. Foerster, *TDNT* 7.190; NEB ('godless wickedness'); Schlier 50 ('almost a hendiadys'). Cf. Morris 77. Wilckens 一面說二字是同義的（1.104），另一面卻說二字的意思依次在 22～24、25～27 節，及在 19～21、28～32 節獲得發揮（1.96）。

[7] Cf. Stuhlmacher 36.

[8] Calvin 30（加爾文 24下）；L. Limbeck, *EDNT* 1.32*b*.

[9] ἀλήθεια 在保羅書信共用了 47 次；詳參《帖後》229-30。

二十節所說的，可從觀察神的創造而得的、關乎神的永能和神性的真理。[11]「阻擋」的原文[12] 有多種譯法和解釋：（一）「掌握、擁有」，[13] 意即那些人一邊擁有真理，一邊卻行不義。但是這意思與文理（參 25、28 節）不符。（二）「抑制」（呂譯、思高）、[14]「阻止」（金譯）[15] 這類譯法，提示那些人與神在其創造中的客觀啓示對抗，但是第十九、二十節顯示，這客觀的啓示是不受阻攔的；問題乃是關乎人對那個啓示主觀的承認。因此，較好的解釋是：（三）「不合法地禁錮」、「囚禁」、「擄去」；[16] 但最通常的譯法可能也是最好的解釋：（四）「壓制真理」（新譯），[17] 像一個人把活物壓住在一個有毒的氛圍中，使它窒息而死。[18] 鑑於緊

---

10 τὴν ἀλήθειαν τοῦ θεοῦ = 'the truth about God' (RSV, NRSV, TEV, CEV).

11 Cf., e.g., Fitzmyer II 278; Murphy-O'Connor, 'Truth' 200; Thiselton, *DNTT* 3.885. 類似的解釋是：「真理」指「神『已顯明的真實』」（Bultmann, *TDNT* 1.243; cf. Guerra 49 n.29; L. Limbeck, *EDNT* 1.32*a*）。另一些解釋包括：關於神是創造者、審判者和救贖者的真理（Barrett 34; endorsed by Cranfield 1.112）；事情的真正狀況，即是關於神與人、人與神，及人與人的關係之真理（Dunn 1.56, 71）；與事實相符的、神的形像，以及由此而生的實際結果（Kuss 35）；「與神正確的關係」（李保羅 39）；正當的行為（Michel 99）；神一貫的信實（Wilckens 1.104）。

12 κατέχω, 在新約另外出現十六次（保羅書信佔九次）；詳參《帖前》452-53。

13 Lightfoot 251 ('grasping, possessing'); cf. KJV ('hold'). 原文動詞在新約半數有此意思；詳參《帖前》452-53。

14 Cf. MM 337*a* (s.v. 5: 'hold back', 'detain', 'restrain'); Murray 1.37. 參：路四42；帖後二6～7；門 13。

15 'hinder' (Moo I 98; Morris78); 'keep (the truth) from (being known)' (LN13.150).「蒙蔽（了真理）」（現中）只是一種意譯。

16 'holding illegally' (H. Hanse, *TDNT* 2.829), 'hold imprisoned' (Barrett 34); 'holding captive' (Murphy-O'Connor, 'Truth' 200; cf. Fitzmyer II 278); 'take captive' (Wilckens 1.104-5). 參：羅七6。 Käsemann 38 認為意思可能是魔術文獻上的「捆綁」或「驅逐」，但 Wilckens（同上）反對此說。

17 Cf. NKJV, NASB, RSV, NRSV, NIV: 'suppress the truth'; NEB: 'stifling the truth'; BAGD 422*b* (s.v. 1 a β): 'hold down'; Cranfield 1.112; Kuss 35; Michel 99 with n.5.

18 Hunter 33.

接著的下文強調罪人並沒有成功地壓制真理，[19] 動詞所表達的可能是一種試圖的行動，暗示此行動並不成功。[20]

「行不義」或「以不義」（新譯）[21] 這種譯法，表達罪人是以自己的不義爲對抗真理的工具；另一解釋是罪人「因（自己的）不義」而壓制真理。[22] 最自然的譯法是「在不義中」，意即罪人是生活在不義中，而在這種情況下（也是由於這種情況），他們試圖壓制關於神的真理。[23]

本節的文字說，神的忿怒是「發顯在人們的各種不敬與不義上」（思高），這可能會使人誤以爲神的忿怒只是對人的**罪行**，而不是對**罪人本身**而發的。「神恨惡罪，但是愛罪人」是現代流行的講法；但是在舊約，神的忿怒是向人發出，不是向抽象的罪（若有抽象的罪這回事的話）發出；[24] 在新約，同樣有不少經文清楚表明，神的忿怒的對象是不信或犯罪的人，而不僅是人的罪。[25] 如本章下文所顯示的，神任憑罪人在自己的罪中越陷越深，正是祂對罪人顯明祂的忿怒的一個極可怕的方式。

— 19a 「 神的事情，人所能知道的，原顯明在人心裏，因爲神已經給他們顯明。」

本節在原文以「因爲」一詞開始。現代中文聖經在「因爲」之前補充「上帝懲罰他們」，表示此譯本認爲本節是解釋神的忿怒顯

---

[19] 19、20、21 節；亦參 32 節（他們「知道神判定……」）。

[20] I.e., κατεχόντων = conative present: Cranfield 1.112; Hendriksen 1.68 n.34.

[21] 思高、呂譯同；cf. RSV, NRSV, NIV ('by their wickedness'). 即是 ἐν = instrumental.

[22] Schlatter 50 = (E) 31 (ἐν = causal).

[23] 'in unrighteousness' (KJV, NKJV, NASB, RV), 'in their wickedness' (NEB). 即是 ἐν = locative, 同時略帶 causal 之意。Calvin 30 則把 ἐν ἀδικίᾳ 視爲相等於副詞（= 'unjustly'）；其中譯本沒有譯出此句。

[24] So Cassirer, *Grace* 101-2; Baldwin, *Haggai* 90.

[25] 例如：路二十一23（「這百姓」）；約三36（「不信子的人」）；羅二8，三5；弗五6（「悖逆之子」）；帖二16（「他們」= 不信主的猶太人）。

明在人身上（18a）的原因。[1] 不過，將「因爲」視爲解釋上一節下半那句話，似乎使保羅的思路顯得更爲清晰：爲甚麼人們可被描寫爲「在不義中試圖壓制真理」呢？因爲他們對關於神的真理，確實有足夠的知識；他們犯了試圖壓制真理的罪，因爲「神的事情，……神已經給他們顯明」。[2]

「神的事情，人所能知道的」原文片語[3] 在新約出現僅此一次。其中譯爲「能知道」的一字，在新約另外出現十四次，其意思幾乎全部都是「（被人）知道」而不是「可以知道」（現中本節）。[4] 一些釋經者接受「（被）人所知道的」爲此字在本節的意思。[5] 可是這個意思已包含在「原〔是〕顯明」一語內，接受這意思使本句變成重複同義語；而且討論中的字在七十士譯本有時是「可以知道」之意（例如：創二9）。因此，釋經者和中英文聖經一般都採納「能知道」，即是「可知」爲原字在這裏的意思。[6]「上帝之事所可知的」（呂譯）意即「關於他的事，人可以知道的」（現中）、「神，到了祂可被人知道的程度」。[7]

---

1 Cf. Louw 1 § 3.

2 Cf. Cranfield 1.113; 鮑 1.66、68。

3 τὸ γνωστὸν τοῦ θεοῦ.

4 οἱ γνωστοί =「相識的人」（思高：路二44，二十三49）；γνωστὸν ἔστω（徒二14，四10，十三38，二十八28）；ἐγένετο γνωστόν（徒一19，九42，十九17）；ποιεῖν γνωστόν（徒十五18）；γνωστός + genitive/dative（約十八15、16／徒二十八22）。唯一的例外是徒四16：γνωστὸν σημεῖον =「奇異的神蹟」（現中）。

5 Edwards 51; Knox 398; Murray 1.37 with n.36; Whiteley, *Theology* 56. Cf. NASB ('that which is known about God').

6 Cf. KJV, NKJV, RSV, NRSV, NEB, NIV, TEV; Käsemann 39; Leenhardt 62 first n; LN 28.57; Moo I 99; Morris 79-80.

7 'God, to the extent that he can be known' (BAGD 164 [s.v. γνωστός 2]); 'God in His knowability' (R. Bultmann, *TDNT* 1.719; Wilckens 1.106); cf. Cranfield 1.113; Michel 99.

「顯明」在原文不是動詞，而是形容詞「明顯」（新譯）。[8] 隨後的介詞片語有至少三種解釋：（一）此語常被視爲相等於簡單的間接受格，意即「對他們（是明顯的）」、「已經清清楚楚地擺在他們眼前」（現中）。[9] 但是簡單的間接受格在下一句出現，把二者區分是較自然的做法。在（二）「在他們中間」[10] 與（三）「在他們裏面」（新譯）／「在人心裏」[11] 這兩種同樣可能的譯法之間，後者可能較爲可取，因爲本節最後的一句強調，關於神的、人可以知道的事，「上帝已經向他們顯明了」（新譯），而真理的顯明總是假定了對人的內心顯明。[12] 第二十一節「他們……知道神」那句話，進一步支持這第三個譯法。

本節的最後一句表明，人之所以能知道一些關於神的事情，乃是由於神主動地「將自己顯示[13] 給他們」（思高）。

一 20a 「自從造天地以來， 神的永能和神性是明明可知的，雖是眼不能見，但藉著所造之物就可以曉得，」

本節原文開首的「因爲」（當代）一詞有解釋的功用：本節解釋上一句（「神已經給他們顯明」），指出神的「顯明」的內容、時間、方法和結果。

---

8 呂譯、思高同。φανερός 在保羅書信另外出現七次（新約全部十六次）：加五19；提前四15；φανερὸν γίνομαι: 林前三13，十一19，十四15；腓一13；ἐν τῷ φανερῷ: 羅二28。

9 I.e., ἐν αὐτοῖς = αὐτοῖς, 'to them' (RSV, NRSV, NIV, TEV); BDF § 220(1); Fitzmyer I 835a (§ 23); Fitzmyer II 279; Käsemann 38; Morris 80; A. Oepke, *TDNT* 2.549; Schlier 52; Zerwick § 120.

10 'in their midst' (Cranfield 1.113-14; Michel 99), 'among them' (Barrett 35). Moo I 也是採後面的譯法，但是把 'them' 解爲神創造及管治之工。

11 Cf. KJV, NKJV / NASB; SH 42: 'in/within them'.

12 Cf. Murray 1.38; R. Bultmann/D. Lührmann, *TDNT* 9.2-3. 李保羅 52 的解釋合併了第二、三兩個意思：「從神的啓示來說，ἐν αὐτοῖς 是客觀、外在的『在他們中間』，從人的領悟來說，就是主觀、內在的『在他們心裏』。」

13 φανερόω 是與形容詞 φανερός 同字根的動詞。前者在本書另外出現一（二）次（三21〔，十六26〕），保羅書信另外十九次，新約全部共 48（49）次。

（一）內容——不少釋經者將「上帝那看不見[1] 的事」（新譯）的原文，解爲指人的肉眼所不能見的神**本身**；[2] 按這種理解，「那看不見的事」之所以是複數，是由於隨後的兩個名詞（「永能」和「神性」）。但是正因爲隨後有這兩個名詞，將複數的「那看不見的事」解爲「上帝那看不見的**特性**」（現中）[3] 是較自然的做法。保羅明確地指出他所想到的、神的特性是甚麼：就是神的「永能和神性」。這裏的「永」字不是在保羅書信常見的「永恒」一詞，而是在新約另外只出現一次的「永久」一詞；但二詞在實質意義上似乎並無分別。[4] 「神性」原文在新約出現僅此一次，這名詞是由形容詞「神的」得來的抽象名詞，所指的是神的性質、屬性；[5] 另一個譯爲「神性」（西二9，現中）的字也是在新約只出現一次，這是由名詞「神」字得來的抽象名詞，所指的是神的本質、祂的神格。[6] 神「永久的能力」和「神性」（呂譯）在原文同

1　ἀόρατος 在新約另外只出現四次：三次指那不能看見的神（西一15；提前一17；來十一27），另一次指與「看得見的」相對的「看不見的」受造之物（西一16，新譯）。

2　τὰ ἀόρατα αὐτο ῦ = 'God in his invisibility, the invisible God' (Kuss 36), 'He the Invisible' (R. Bultmann, *TDNT* 1.719; MHT 3.14), 'God's invisible being' (W. Michaelis, *TDNT* 5.369 with n.10).

3　楷體爲筆者所加。Cf. NIV/TEV ('God's/his invisible qualities), NKJV, NASB ('His invisible attributes'). Schlier 52 則認爲這複數的中性詞是指神圓滿之本質涵括一切。

4　二詞原文依次爲：（1）ἀιώνιος, 保羅書信 21 次（新約共 70 次）；詳參《帖後》96-97；（2）ἀΐδιος, 在猶 6 指神用來拘留不守本位之天使的「永遠的鎖鏈」（思高、新譯）。Cf. Thayer 21*a* (s.v. ἀιώνιος). Morris 81 認爲，保羅在此用後者而不用前者，可能是因前者是由 αἰών（「時代」）一字得來的，故此他在這裏形容神的本質時，就選擇用「永久」一詞。

5　I.e., θειότης, derived from θεῖος（彼後一3、4）, is *divinitas*, 'divinity', the divine nature and properties.

6　I.e., θεότης, derived from θεός, is *deitas*, 'deity', the being God, the divine personality. 關於二字的以上這種區別，參 O'Brien, *Colossians* 111; SH 43; Cranfield 1.115; Black 40; Michel 100 n.8. Field 151 則認爲要區別二字是徒勞無功的：一個來自 τὸ θεόν, 另一個來自 θεός, 而兩個希臘字詞是完全一樣的。

屬一個冠詞之下，兩個名詞又由兩個有連接功能的小字連起來，[7] 表示二者的關係十分密切；神的永能顯然是祂的神性的一面，但謂神的神性就是**在於**祂作為的能力，[8] 這解釋是不穩妥的。

（二）時間——「自從造天地以來」原文直譯是「從世界的創造」；[9] 理論上，此語可被解為「從世界之被創造（的事實）」，等於「從被造的世界」。但是，這樣解釋使這詞語跟隨後的「藉著所造之物」構成重複同義語，因此「從世界的創造」較宜解為表達時間性的「自從創世以來」（新譯）之意。[10] 按這種理解，原文的名詞「創造」在這裏是指創造的行動，[11] 而「世界」是指神所造的「天地」（創一1）「萬物」。[12] 本句指出，神向人顯示祂自己，是「從世界之創立以來」（呂譯）就一直在進行中的事。

（三）方法——「上帝那看不見的特性……其實從創世以來都看得見」（現中）是一種刻意的、表面上自相矛盾的講法。[13] 這話的解釋在於原文一分詞片語：「藉著所造之物就可以曉得」。[14]「看得見」原文的意思是「察覺」或「領悟」（新譯）、「辨認出

---

7 τε . . . καί: 'things are thus connected which are akin, or which are united to each other by some inner bond, whether logical or real' (Thayer 616*b* [s.v. τέ 2]).

8 So Wilckens 1.106.

9 ἀπὸ κτίσεως κόσμου = 'from the creation of the world' (KJV).

10 I.e., ἀπὸ κτίσεως κόσμου = 'since/Ever since the creation of the world' (NKJV, NASB, NIIV / RSV, NRSV, TEV). Cf., e.g., Barrett 35; Fitzmyer II 280; Schlatter 58 = (E) 37.

11 κτίσις 在保羅書信另外出現十次：四次指一樣被造之物（羅一25，八39；林後五17；西一23）；五次指神的整個創造（羅八19、20、21、22；西一15），另一次指神在基督裏的新創造（加六15：'a new creation'），仍是指創造的行動所帶來的結果。

12 τὰ πάντα: 弗三9；西一16、17。亦參：羅十一36；林前八6，十一12，十五27、28；弗一10、23，四10；腓三21；西一20；提前六13。Cf. J. Painter, *DPL* 979*b*.

13 τὰ . . . ἀόρατα αὐτοῦ . . . καθορᾶται = an oxymoron（矛盾修飾法）：Byrne 73; Cranfield 1.114; Fitzmyer I 835*b* (§ 24); Fitzmyer II 280. *Pace* Käsemann 40-41.

14 I.e., τοῖς ποιήμασιν (νοούμενα) = instrumental dative: cf. MHT 3.240; Moule 44; Kuss 45. ποίημα 在新約另外只出現一次（弗二10）。

來」（現中）。[15] 本句中的動詞（「看得見」）與分詞（「曉得」）的關係可能是這樣的：前者是指肉眼的看見，後者是指理性上的領悟，[16] 即是藉著看見神所造之物而領會神的永能和神性。一些釋經者認爲神「所造之物」包括祂的創造以及祂在歷史上所行的，[17] 但是按文理來看，所指的只是神所創造之物。受造物之所以能成爲神顯示自己的媒介或渠道，乃因神的旨意是這樣。[18]

所羅門智慧書十三章一至九節的一些話，跟保羅在這裏（19～20a）所表達的真理有相似之處。該段控告凡不認識神的人爲「真正的愚人，因爲，他們未能從看得見的美物，去發現那自有者；……因爲，從受造物的偉大和美麗，人可以推想到這些東西的創造者」；他們「不能推辭無過，因爲他們既然能知道的如此淵博，甚至能探究宇宙，爲甚麼不能及早發現這些東西的主宰？」（思高，1、5、9 節）。有學者指出，希臘時期的猶太護教文學的論點，就是外邦人可以透過自然界可見之物，而獲得關於看不見的

---

[15] καθοράω 在新約出現僅此一次。英譯本多譯爲 'being understood' (KJV, NKJV, NASB, NIV, cf. NRSV) 或 '(being) perceived' (RSV, TEV); Field 151 建議譯爲 'conceived'. Cf. Bultmann, *Theology* 1.211; J. Behm, *TDNT* 4.950; W. Michaelis, *TDNT* 5.380; G. Harder, *DNTT* 3.128; 這四位作者都認爲動詞所指的是理性的事。

[16] Bruce 80; Moo I 100. Cranfield 1.115 n.1 反對這個解釋，因他認爲分詞「領悟」（νοούμενα）所表達的行動，只能或是先於動詞「看見」（καθορᾶται）所表達的行動，或是與該行動同時發生，而不能是在該行動之後。可是，分詞片語（τοῖς ποιήμασιν νοούμενα）不一定要連於動詞「看見」（καθορᾶται），而可連於名詞「看不見的特性」（τὰ ἀόρατα αὐτοῦ）來解釋（cf. Louw 1 § 3），意即神那看不見的特性是藉著祂所造之物領悟出來的；這樣，理性上的領會在何時發生，便不必由動詞「看見」來決定。LN 27.7 n.3 根據「這裏所說的是神不能見之特性」的事實，認爲 καθοράω 顯然是指理性上而非感官上的看見；但若 καθορᾶται 是與 τὰ ἀόρατα αὐτοῦ 構成矛盾修飾法（oxymoron）的話，這個反對理由便不太有力。

[17] E.g., Michel 100; Schlatter 57 = (E) 36; Cook, 'Romans 1,20' 507-8; Moo I 100. W. Michaelis（*TDNT* 5.380）認爲是確指神在歷史中（包括在個人的生命中）所行的事；Barth（'Rechtfertigung' 151）更明確地解爲神與以色列民的交往。

[18] Bornkamm, *Experience* 55.

神至少局部的知識。[19] 此論點與保羅在這裏的觀點相符。[20] 與此同時，這裏與所羅門智慧書之間有一基本的分別：所羅門智慧書十三章所說的是人從所造之物推想到神，這裏所論的是神主動地藉著所造之物向人顯示祂自己。[21] 換言之，所羅門智慧書所繪畫的是「自然神學」的失敗，即是人沒有從創造之物推論到創造主；保羅所描寫的是人沒有回應神的「自然啓示」，反倒試圖壓制神已賜下的知識（18 節）。[22]

一 20b　「叫人無可推諉。」

（四）結果——原文所用的結構[1] 在此可能是表達目的，所指的「不是直接和主要的目的，而是間接、次一層或有條件的目的。神沒有計畫要人犯罪，但祂確曾計畫，若他們犯罪，便要他們無可推諉」。[2] 不過，隨後的一句話不利於這個看法：「因爲，他們雖然知道神，卻不當作神榮耀他」（21a）似乎是指出爲甚麼他們是無可推諉，因此把此句所解釋的上一句（即是 20b本句）看爲一項結果，是較自然的做法。[3]

---

[19] Guerra 49.

[20] Cook（'Romans 1,20' 501-14）研究過本節的用詞（νοούμενα καθορᾶται – κτίσεως，τοῖς ποιήμασιν – τὰ ἀόρατα，ἥ τε ἀΐδιος δύναμις καὶ θειότης）之後，達到這個結論（501-2, 514）：這些字詞多數是極常見於哲學的文獻中，保羅可能是從說希臘語的猶太人所寫的哲學作品，或是透過與對哲學感興趣的、說希臘語的猶太人交談而學到的。

[21] Cf. Morris 82 n.224.

[22] Cf. Lincoln, 'Romans 1:18－4:25' 138. 亦參一20b 註釋註6。

[1] εἰς τό + infinitive (here εἶναι), 在保羅書信另外出現 42 次；詳參《帖前》196-97。ἀναπολόγητος 在新約另外只出現一次（羅二1）。

[2] SH 44. 解爲表達目的的釋經者還包括：鮑 1.70；Barrett 36; MHT 3.143; Michel 101; Morris 82-83; Mounce 78 n.10; Murray 1.40; Nygren 105; Schlatter 59-60 = (E) 38.

[3] Cf. Burton § 411; A. Oepke, *TDNT* 2.431; Käsemann 42. 正文所說的這點，正好由Murray 1.40-41 n.39（他維護「目的」的看法）對 21a 與 20b 之關係的解釋說明了：20 節末句所表達的是目的，但與此目的相符的結果這個意思也是存在的，而 21 節就是提出人事實上是無可推諉的原因。比較之下，將本句看爲表達結果是自然多了。解爲表達結果的釋經者還包

有學者指出，神藉著祂的創造向人顯示自己「以致人無可推諉」（思高）這個思想，其實隱含著兩個階段的三段論證法。第一階段是：

（大前提） 神一經被人認出，便要求人敬拜祂、感謝祂。

小前提 神已在祂的創造中使人可以辨認出祂。

（結論） 人應當敬拜神、感謝神。

在這第一階段裏，只有小前提是明白說出來的（20a），大前提和結論都要由讀者或聽者補充上去。第二階段是：

（大前提） 不敬拜神和感謝神是無可推諉的。

小前提 人沒有敬拜神和感謝神。

結論 人是無可推諉的。

在這第二階段裏，大前提是要被補充上去，而小前提則要在下一節（21a）才表達出來。[4]

從這幾節經文（18b～20 節）可見，保羅認爲人並非只有認識神的可能，卻沒有把這可能變成事實，而是對神有一種真正的知識（21a 明說他們「知道神」）。[5] 雖然這知識不是因接受神在基督裏的啓示（稱爲「特別啓示」）而對祂有個人的認識（參：加四 9），而只是藉著神所造之物在理性上辨認出祂的永能和神性（稱

括：Cranfield 1.116; DM 286; Dunn 1.59; Fitzmyer II 281; M. J. Harris, *DNTT* 3.1185; Kuss 37; LN 89.48; Schlier 54; Zerwick § 351.

4 Moores 46-47. Cook（'Romans 1,20' 497-98, cf. 516）則認爲，本節只是表達了一個三段論證的小前提和結論，大前提則要到下一節才提出來：

（大前提） 人若知道關於神的真理卻不榮耀祂，他們是無可推諉的。

小前提 神不可見的特性可藉祂的創造辨認出來。

結論 因此，人是無可推諉的。

作者（500-1）指出，這裏的小前提是在非猶太的希臘文獻中常見的原則；但是用這原則來譴責拜偶像之罪，則只在猶太作家約瑟夫的作品中出現。

5 Cf. Kuss 45.

爲「普通或自然啓示」），[6] 這知識仍然足以使人無可推諉，因爲人拒絕了神藉著自然界對他的啓示。[7] 保羅在這裏所關注的，並不是「自然啓示」的事實本身，而是要表明，基於這個事實，外邦人是無可推諉的。[8]

一 21a 「因爲，他們雖然知道 神，卻不當作 神榮耀他，也不感謝他。」

「因爲」所引介的話（21～23 節），是解釋上一節的末句：爲甚麼「他們〔是〕無可推諉」的呢？因爲他們雖然擁有關於神的知識，[1] 就是神藉著所造之物向他們所顯示的、關於祂的永能和神性的「真理」（18～20 節），他們的行爲（21～23 節）卻顯出他

---

6 這種區別足以解釋本段與另一些保羅書信的經文（加四8；帖前四5；帖後一8；林前一21）之間表面上互相矛盾的情況，那些經文說，外邦人並不認識神。照樣，羅一18 及下亦與徒十七22～31 並無互相衝突，而只有重點上的不同：保羅在雅典的聽眾雖然仍是在不認識神的景況中，保羅卻沒有認爲那只是可原諒的過失；他們自認的對神無知，對應著羅一21b 所描寫的、該受懲罰的無知。Cf. C. Gempf, *DPL* 54（§3.3). 關於自然啓示與特別啓示之間的區別，可參 Stott 73. Robinson 22 指出，雖然自然啓示（'natural revelation'）是保羅的教導（cf. Moo I 121-24），「自然神學」（'natural theology': cf. C. Brown, *NDT* 452-54）卻不是（*pace* Byrne 66, 67）。自然神學試圖純以理性的思維，即是不倚靠神在基督裏及在聖經中的特別啓示，來了解神及神跟宇宙的關係。參一20a 註釋末段

7 Cf. Whiteley, *Theology* 56. Barnes（'Revelation' 40）指出，聖經論證神的自然啓示的所有經文（詩十九1～6；太五44～45；徒十四15～17，十七24～31；羅一18～23），都首先假定了自然界是神的創造；而這些經文都有同樣的論點——不是「環顧四週，你可以知道有一位神」，而是「環顧神的創造，你會對祂的性格有所發現」。

8 Cf. Whiteley, *Theology* 55; Bornkamm, *Experience* 54, 56, 59; Kümmel, *Man* 47. Popkes 認爲，在他對一18～32 的結構分析中最重要的結果，就是將 19～20 節界定爲提供了人無可推諉的證據（'Römer 1.18-32' 499-500）。

1 Here γινώσκω = 'know about' (LN 28.1). γνόντες 之所以爲過去不定時時態，是因爲「知道」的行動或情況，必然是在「不榮耀」和「不感謝」的行動或情況之先（so Cranfield 1.116 n.4; Moo I 101）。Silva（'Theology' 8 n.12）指出，我們千萬不可以本節用 γινώσκω、加四8 用 οἶδα 的事實，來支持兩段是指兩種不同的知識之說；因爲加四9 也是用γινώσκω. Richardson（*God* 244 with n.1）指出，羅一21 及加四9 是直接受格的 θεόν 一字在保羅書信極罕見的例子。

們是壓制此真理的。這就是說，「他們雖然知道神」總括了上兩節的內容；其餘的話則進一步解釋他們是如何生活「在不義中」（18b），因而是無可推諉的。[2]

「不當作神榮耀他」即是「不尊他爲上帝」（新譯）。[3] 神是擁有全權的統治者，因此人應當「尊他爲上帝」；神又是一位仁心善意的創造主，因此人應當「感謝他」。[4] 「尊他爲上帝」和感謝祂，就是以受造者的身分，存感恩的心，承認創造主的主權，並且順服著這主權來生活。[5] 可是，人們沒有按照他們對神的認識來生活，沒有讓他們所擁有、關於神的知識來斷定他們的生活，反而自覺地故意拒絕神[6] ——「不尊他爲上帝，也不感謝他」；這對保羅來說，就是人類至基本的罪。[7]

— 21b 「**他們的思念變爲虛妄，無知的心就昏暗了。**」

本句在原文以「反而」（新譯）一詞開始；若把這個「反而」視爲有「反（因此）而」的意思，本句所說的情況，便是人拒絕了神在其創造中的自我啓示的結果。[1] 「思念」[2] 是指他們「所思所

---

2 Cf. Cranfield 1.116.

3 I.e., δοξάζω here = '(to) honor' (NASB, RSV, NRSV). 這字在保羅書信另外出現十一次（新約共 61 次）；詳參《帖後》108-9。

4 Leenhardt 65.

5 Cf. Kuss 37-38; Bornkamm, *Experience* 57.

6 Cf. Kuss 38-39, 40.

7 Schlatter 稱之爲 'den Grundakt der menschlichen Bosheit/Verdorbenheit' (*Glaube* 353/354). Cf. W. Grundmann, *TDNT* 1.310, 311; Leenhardt 133, 149.

1 Cf. Kuss 45, 38; NEB, 'hence'; 當代：「因此」。原文爲 ἀλλά.

2 διαλογισμός 在新約另外出現十三次（保羅書信四次），主要分爲三方面的意思：（一）心思意念——三次明說是「惡念」（太十五19；可七21；雅二4），另四次由文理爲「意念」（路二35，六8；林前三20）或「心思」（路九47，思高）一詞提供負面的意思；（二）「議論」（路五22）、「爭論」（路九46〔現中〕；腓二14）或「爭吵」（提前二8，思高）；（三）「疑惑」（路二十四38，新譯、現中）、疑慮（羅十四1，見該節註釋）。本節屬第一種用法。

想的」（思高）；這裏的文理提示，這詞有負面的意思。[3] 「變為虛妄」[4] 這動詞在七十士譯本的耶利米書二章四節出現，該節的文理與羅馬書本節的相同：耶和華控告以色列竟遠離祂，去「追隨『虛無』，自成為虛無」（思高），[5] 首個「虛無」指「虛無的偶像」（現中）。[6] 因此，這動詞在這裏可能反映舊約稱偶像為「虛無」的做法；不過，保羅並沒有使用此組字彙來清楚的指拜偶像。[7] 「在思想上[8] 成為虛妄」（呂譯）意即他們思想無價值的事物，他們的思想變成毫無價值。[9]

「心」指人的整個內在生命，包括思想、感情和意志各方面；[10] 形容詞「無知」或「蒙昧」（呂譯）[11] 提示，「心」在這裏是思維

---

[3] 「他們的思念變為虛妄」這話跟 LXX 詩九十三（MT 九十四）11（見註 5）很相似，該節的文理（參 4、7 節）提示，διαλογισμός 在該節有壞的意思；這字在新約亦常有負面的意思（參上註）；這兩點都支持正文那句話。Cf. Murray 1.42. Dodd 51 認為所指的是希臘哲學——不是較高級形式的哲學，而是一般人所認識的哲學；Black 41 認為可能是指斯多亞派哲學家的辯論。但此見解與 23 節不符，因為拜偶像不是由哲學家開始的（cf. Cranfield 1.119）。

[4] ματαιόω 在新約出現僅此一次。

[5] 此句原文為：ἐπορεύθησαν ὀπίσω τῶν ματαίων καὶ ἐματαιώθησαν. 亦見於 LXX 王國書卷肆（王下）十七15。參 LXX 詩九十三（MT 九十四）11：κύριος γινώσκει τοὺς διαλογισμοὺς τῶν ἀνθρώπων ὅτι εἰσὶν μάταιοι.

[6] 新譯同。μάταιος 在徒十四15（形容詞作名詞用）也是指偶像。此字在新約另外出現五次（林前三20〔引 LXX 詩九十三11〕，十五17；多三9；雅一26；彼前一18）。

[7] 依次見：Käsemann 44; Moo I 102.

[8] 一些釋經者把 ἐν τοῖς διαλογισμοῖς αὐτῶν 視為表達原因，意即「他們因自己的思想而成為虛妄」（Schlatter 62 = [E] 39; cf. MHT 3.262; M. J. Harris, *DNTT* 3.1192）；這看法值得懷疑。

[9] 依次見：BAGD 495 (s.v. ματαιόω)； LN 65.38. 後者建議的另一譯法（'their reasoning became nonsense'; 參現中／金譯，「思想／思維荒唐」；當代，「荒誕乖謬」）似是太強了。

[10] καρδία 在保羅書信一共出現 52 次（新約全部 156 次）；詳參《帖後》309-11。Cf. Cranfield 1.118 with nn.2-5.

[11] ἀσύνετος 在新約另外出現四次，意思分別是「愚昧」（羅十19〔思高、現中〕，一31）、「不明白〔的〕」（太十五16；可七18）。

與理解的官能，重點是在「意」方面（與「情」、「志」區別）。[12]「昏暗」[13] 也可譯作「陷入了黑暗」（思高），指人的思維變得「迷糊〔不清〕」（新譯）。[14]

「（在思想上）成爲虛妄」跟「（心）陷入了黑暗」這兩個動詞，在原文都是被動語態，有釋經者把這現象解爲表示，使人在思想上成爲虛妄、使人的心陷入了黑暗的是神；[15] 不過，第二十四節的「所以神任憑」等字似乎表示，保羅在該節才開始提及神的行動。[16] 另一些看法是：被動語態暗示人是被罪所愚弄，「無知的心就昏暗了」等於說「不信之人被這世界的神弄瞎了心眼」（林後四 4）。[17] 這些看法不大穩妥，原文的被動語態在這裏很可能只有不及物的「變爲」、「陷入」之意，而並不牽涉行動的肇因者是誰的問題。

一 22 「自稱爲聰明，反成了愚拙，」

本節引出三個平行的小段（22～24、25～27、28～31 節），其中描寫了人的罪及所帶來的報應。[1]「自稱」的另一譯法是「自以爲」（現中）；[2] 但原文在新約另外出現兩次的用法，支持「自

---

[12] Cf. J. Behm, *TDNT* 3.612.

[13] σκοτίζω 在新約另外出現四次（也都是被動語態，如在本節）：一次指眼睛「昏矇」（羅十一10），二次指太陽「變黑」（太二十四29；可十三24），餘下一次指日月星「失去了三分之一的光輝」（啓八12，現中）。

[14] 人的判斷往往被利己之心所左右，而心術不正，就不能分辨是非了。自己有盲點而不自知或不肯承認，正是「旁觀者清，當局者迷」這諺語的一種說明。Cf. Cranfield 1.118 n.7.

[15] So Michel 102; cf. H. Conzelmann, *TDNT* 7.895.

[16] Cf. Cranfield 1.117 n.2; Kuss 47-48; Murray 1.43.

[17] 依次見：Louw 2.43; Witherington, *Narrative* 21.

[1] 參上文一18～32 註釋引言（第二段）關於此段的結構分析。

[2] 新譯、金譯、當代同。

稱」為正確的譯法。[3] 有釋經者將原文的分詞視為表達方法，意即「藉著自稱為聰明而成為愚拙」，但較自然的意思是「雖然他們自稱為聰明，其實他們卻成為愚拙的」；[4] 這話突出了人的聰明在神眼中實為愚昧的思想（參：林前一18～25）。「成了愚拙」的原文在哥林多前書一章二十節以主動語態的形式出現，指「上帝已經使這世界的智慧成為愚拙」（現中），[5] 上一句剛提過「智慧人……經學家……辯士」（新譯）；但羅馬書本節的被動語態不大可能是特指神已使**希臘的哲士**成為愚拙，因為下一節隨即提到，成為愚拙的表現就是拜偶像，而拜偶像既不是限於希臘哲士，也不是由他們開始的；因此這裏所指的必是更普遍的事實。[6] 像上一節下半兩個被動語態的動詞一樣，本節被動語態的動詞[7] 很可能只有不及物的「成為愚蠢」（思高）之意，而並不牽涉行動的肇因者是誰的問題。如在舊約的智慧文學中一樣，「愚拙」不僅是理性上的缺陷，乃是道德和靈性上的垢病。就如「敬畏耶和華是智慧的開端，認識至聖者便是聰明」（箴九10，新譯），「因為賜智慧的是上主。知

---

[3] Michel 102 譯為 'mit Nachdruck behaupten' ('assert emphatically'). φάσκω 在徒二十四9 有「肯定」／「證實」（思高／新譯）之意；它在徒二十五19 的意思是「說……是」。新約僅此三次。

[4] I.e., φάσκοντες = concessive (Moo I 103; NIV), not instrumental (Murray 1.42; *EDNT* 3.417*b*). εἶναι 之後的 σοφοί 之所以是主格，理由可參 BAGD 854 (s.v. φάσκω); Zerwick § 393.

[5] 除了羅一22 及林前一20，μωραίνω 在新約另外只出現二次，指鹽「失了味」（太五13；路十四34）。

[6] Cf. Cranfield 1.119. Johnson（'Wisdom' 273-74）指出，保羅在本段（一18～32）融合了啓示文學及智慧文學的中心課題，依次為：神的忿怒在末日對拜偶像之罪發出（參 18、24～31 節），以及拜偶像之愚昧（本節及下）。

[7] Dunn 1.60 認為 ἐμωράνθησαν 一字可能暗指耶十14。

識和悟性都是從他來的」（二6，現中）；[8] 照樣，「愚頑人心裏說，『沒有神』」（詩十四1）。[9]

一 23 「將不能朽壞之　神的榮耀變爲偶像，彷彿必朽壞的人，和飛禽、走獸、昆蟲的樣式。」

本節解釋上一句「成爲愚拙」：「愚拙」的表現方式，就是拜偶像。[1] 「變爲」原文在新約另外出現五次，一貫的意思都是「改變」；[2] 但是在本節，「將〔甲〕變爲〔乙〕」原文的意思是「以〔甲〕換〔乙〕」，[3] 因此較貼近原文的譯法是：「他們用必朽壞的人、飛禽、走獸和昆蟲的形像，取代了永不朽壞的上帝的榮耀」（新譯）。[4] 神，亦只有獨一的神，是「不能朽壞」的（提前一17）。[5] 神的「榮耀」概指神的神性和屬天的光輝，祂的崇高、偉大與莊嚴；在這裏則可能特指第十九、二十節所說神的自我啓示，[6]

---

8 參：詩一一〇10；箴一7。在 LXX 的這四節裏，σύνεσις 都與 σοφία 連著出現；前者是與一21b「無知」（ἀσύνετος）一詞同字根的反義名詞。Cf. Kidner, *Proverbs* 36-38 (on 'Wisdom' in Proverbs).

9 LXX 十三1，同五十三1（LXX 五十二2）。「愚頑人」在 LXX 這兩節原文是羅二20 所用的 ἄφρων 一字。Cf. Kidner, *Proverbs* 39-42 (on 'The Fool' in Proverbs).

1 拜偶像的愚昧，由下列經文充分說明了：申四28；詩一一五4～8，一三五15～18；賽四十18～20，四十一6～7，四十四9～20，四十六5～7；耶二27～28，十3～5；哈二18～19；所羅門智慧書十三10～十四1，十五7～19。

2 ἀλλάσσω: 徒六14；林前十五51、52；加四20（思高、新譯）；來一12。

3 ἀλλάξαι τι ἐν = 'to exchange for' (BDF § 179[2]; cf. F. Büchsel, *TDNT* 1.251-53). 這個閃族語法是得自 LXX 詩一〇五〔MT 一〇六〕20：καὶ ἠλλάξαντο τὴν δόξαν αὐτῶν ἐν ὁμοιώματι μόσχου ἔσθοντος χόρτον. Michel 103 認爲 ἐν ὁμοιώματι 因此等於 εἰς ὁμοίωμα（參和合）。

4 參呂譯。思高的「將……天主的光榮，改歸於……偶像」，似乎只是一種意譯。

5 但在末日，「死人要復活成爲不朽壞的」（林前十五52）。ἄφθαρτος 在新約另外只出現一次，指「不朽壞的」花冠（林前九25，思高）。

6 依次見：G. Kittel, *TDNT* 2.237（cf. BAGD 203 [s.v. δόξα 1 a]）; Cranfield 1.120. Hooker（'Romans 1' 82）則認爲 δόξα 在這裏有三重意思：崇拜；神的同在；人原先有分於其中的、神的榮耀。此字在新約一共出現 166 次（包括異文），保羅書信佔了幾近半數（77 次），單是在羅馬書便用了十六次。在本書明說是神的榮耀的另有六次：τῆς δόξης τοῦ

即是祂自顯爲具有永能和神性的創造主（參：詩十九 1 ）。

相對於「不能朽壞之神」，人是「必朽壞」的（參：林前十五 53 、 54 ）；[7] 這大抵不是由於神所造的人原來就是必朽壞的，[8] 而是因爲「罪藉著一個人〔亞當〕入了世界，死又是從罪來的，所以死就臨到全人類，因爲人人都犯了罪」（五 12 ，新譯）。在「可朽壞的人、飛禽、走獸和爬蟲 [9] 形狀的偶像」（思高）這句話裏面，「形狀的偶像」原文直譯作「形狀的像」；「形狀」[10] 是人獸等所固有的，「像」[11] 則是人仿照那些形狀而製造出來的。[12]

θεοῦ/πατρός（三23，五2／六4）、τὴν δόξαν / τῆς δόξης αὐτοῦ（三7／九23）、εἰς δόξαν τοῦ θεοῦ（十五7）。另三次也是指神的榮耀：ἡ δόξα（九4，十一36，十六27）。餘下的六次，分別是歸給神的榮耀（四20）、將要顯於信徒的榮耀（八18）、神要賜給人的榮耀（二7、10，九23），以及似乎是作形容詞用的 τῆς δόξης（八21）。

7 φθαρτός 在保羅書信另外只出現一次（林前九25）。

8 亞當被造時，可能既不是「不朽壞」也不是「必朽壞」，而是有潛質成爲前者或是成爲後者，視乎他順從神或是叛逆神；亞當雖然不是被造時便具有「不朽壞」的素質（'not created with immortality'），但是就神的計畫而論，他是爲了不朽而造的（'created *for* immortality'）。So M. J. Harris, as cited in *DPL* 431*a*.

9 LN 4.51 認爲，鑑於 ἑρπετόν 在本節、徒十12，十一6、雅三7 等處（新約僅此四次）是和飛禽、走獸及水族有別的，這字可能主要是指蛇類。

10 εἰκών 在保羅書信另外出現八次，分別指：屬塵土的人及從天上來的人的「形狀」（林前十五49a, b〔現中〕）；神兒子的「模樣」（羅八29）、主的「樣式」（林後三18，現中）；創造主的「形像」（西三10）；基督是神的「像」（西一15），即「真像」（林後四4，現中）；男人是神的「形像」（林前十一7）。

11 ὁμοίωμα 在新約另外出現五次，其意思都是「樣子」（羅五14〔呂譯〕；啓九7〔現中〕）或「樣式」（腓二7；〔新譯〕羅六5，八3）。

12 即是在 ἐν ὁμοιώματι εἰκόνος 此片語中，εἰκών = Gestalt, 'form' (NASB); ὁμοίωμα = Abbild, 'likeness', 'image' (NASB, KJV, NKJV; cf. RSV, NRSV, NIV, TEV). Cf. Cranfield 1.120; R. Kittel, *TDNT* 2.395; Kuss 39-40; Schlatter 63 = (E) 40; Schlier 58. Byrne 75 將此片語解爲「由形狀構成的像」（εἰκόνος = epexegetical）。另一種解釋則認爲，鑑於原文的兩個名詞在 LXX 申四15～16 是交換來使用的，二字中任何一個已足以表達「像」的意思，在這裏二字連著用，可能是爲要強調偶像的劣等和並無實質的性質（so, e.g., Dunn 1.61; Käsemann 45; Moo I 104）。筆者認爲正文採納的解釋較爲自然。Wedderburn（'Romans' 417-19）認爲 εἰκών 在這裏的意思模稜兩可，一方面可指（人是）神的形像，同

本節所提的各種偶像，在猶太文獻中是與各種外邦人有關聯的：希臘人和羅馬人信奉多神教，「他們的眾神正跟人類一樣，滿有情慾，放蕩和仇殺等」，這正是以酷肖人的偶像取代了神的榮耀；埃及人和（有時）迦勒底人則崇拜動物，正是以酷肖飛禽走獸的偶像取代了神的榮耀。[13] 從某個角度來說，偶像崇拜的根源是人的自大和自私：人認為他可以為自己決定，誰是神和神是甚麼；人向偶像獻上供物和祈禱，只是想要自己的企圖和夢想獲得實現。[14]

一 24 「所以， 神任憑他們逞著心裏的情慾行污穢的事，以致彼此玷辱自己的身體。」

「所以」表示，本節所描述的情況是人敬拜偶像（ 22 ～ 23 節）的結果。這不是因果之律自然產生的結果，而是神對人的悖逆採取主動回應的結果；「神任憑他們」這話像歌曲中的疊句般在這幾節經文重複出現（本節、 26 、 28 節）。[1] 這話亦見於司提反的自

時亦可指人的形像。εἰκόνος 在本句不但用於人身上，亦用於飛禽走獸的身上，此點不利於此說（so Dunn 1.61-62）；而且此說不必要地把保羅的論證變得錯綜複雜。

[13] Cf. Stowers 91, 342 n.33; 內村 137（引句出處）。參所羅門智慧書十五14、18～19。Coffey（'Romans 1:18-32' 677）則認為，保羅在這裏肯定不是指他當代的人敬拜動物，因為他在暗指二段舊約經文（詩一〇六19～20；申四15～18），該二段經文所指的是猶太人在曠野拜偶像的事。不過，保羅可能是合併了舊約的傳統和希臘護教傳統對敬拜動物的批判，為要對偶像崇拜進行全面的批判（cf. Guerra 52-54, esp. 54）。關於本節的舊約背景問題，詳參一18～32 的結束討論第（四）點。

[14] 依次見：Barth 29; Barclay 28.

[1] παρέδωκεν αὐτοὺς ὁ θεός. παραδίδωμι 在保羅書信另外出現十六次（新約全部 119 次），其用法可分列如下：（1）六次指基督為保羅（加二20）、為我們信徒（弗五2）、為教會（弗五25）「捨」己，神為我們眾人把祂「交出來」（羅八32，新譯），耶穌為了我們的過犯被「交付」（羅四25，思高），耶穌被「出賣」（林前十一23b，新譯、現中）；（2）三次指傳統的「傳交」（林前十一2，新譯），與「領受」相對（新譯：林前十一23a，十五3）；（3）兩次指把人「交」給撒但（林前五5；提前一20）；（4）另五次分別指基督把王權「交還」給父神（林前十五24，現中），使徒為耶穌的緣故被「交」於死亡（林後四11，思高），保羅假說的「捨」己身被人焚燒（林前十三3），信徒被「交付」與教理的規範（羅六17，原文直譯），以及外邦人「任憑」自己放縱情慾（弗四19，新譯）。

辯中，他指出摩西時代的以色列人因為敬拜偶像（牛犢），神就「轉身離開，任憑他們事奉天象」（徒七 42 ，新譯）；這事為保羅在本段的描述提供了最貼近的平行事例。中譯「任憑」所提示的意思（這也是一些釋經者所採納的解釋），就是神接納了人背逆祂、不要祂管的事實，因而「放手」不再抑制約束或給與幫助，讓人卑劣的本性竭其所能地表現出來。[2] 不過，「任憑」原文的用法 [3] 支持另一個解釋：「任憑」不僅是消極的容讓或撤回，而是主動的交付；它是神刻意的、直接的裁判行動，在此行動中，神確定了人自己所作的選擇，把他們交付與這選擇所帶來的種種惡果。[4]

不少釋經者認為，在「順著心中的私慾」（新譯）一句的原文介系詞，有表達原因的功用，意即神任憑人去作污穢的事，是由於他們心中的私慾。[5] 可是，本節開首的「因此」已表明，神的行動的原因是上文所說的偶像崇拜。原文的介系詞若解為表達工具之意，得出的意思便是，神把人交付於污穢的事，乃藉著利用他們心中的私慾而作成的。[6] 不過，「在他們心裏的私慾中」（呂譯）較宜解為指他們被神交付與污穢的事之時的狀況，[7] 意即神任他們行

2 E.g., Dunn 1.62-63, 73; Cranfield 1.121; Byrne 68; Mounce 80-82; Harrison 24（海爾遜 73）。See also Smail, *Father* 126.

3 參註 1；尤其留意林前五5、提前一20、弗四19。παραδίδωμι 在 LXX 常用來指耶和華把敵人「交」在以色列人的手中，例如：申二33（36），三3；書十19（12）；士三28，七14，十一21。有時亦指反方向的「交」：代下二十四24；結二十三9。亦參：代下二十八5；伯十六11；詩一一八18。

4 Cf., e.g., Moo I 106; Moo II 1122*b*-23*a*; Gruenler 931*a*; Lincoln, 'Romans 1:18－4:25' 139; Luther 30. 參所羅門智慧書十一17：「……人用什麼來犯罪，就用什麼來罰他」（思高）。

5 I.e., taking ἐν as = 'because of': so, e.g., BAGD 261 (s.v. III 3 a); DM 105; MHT 2.463, 3.262; M. J. Harris, *DNTT* 3.1175, 1192.

6 Cf., e.g., KJV; Schlier 59-60; Byrne 75.

7 Cf., e.g., Kuss 48; Michel 104; Murray 1.43-44; Cranfield 1.122. 後者引傳道經五2（πορεύεσθαι ἐν ἐπιθυμίαις καρδίας σου）作比較。

污穢的事，這是和他們心裏的慾念相符的。[8] 本節下半和第二十六、二十七節都提示，「私慾」[9] 在這裏是指「情慾」（思高）。[10] 保羅假定了情慾存在人的心中，但是沒有告訴我們這些情慾是從那裏來的。

「神任憑他們……行污穢的事」原文作「神把他們交付……與不潔」；「不潔」[11] 在這裏是指道德上的污穢，按隨後的一句以及二十六、二十七節的提示，尤其是性行爲方面的罪。[12] 保羅在這裏不僅是採納了一個普通的猶太觀念，即是偶像崇拜必然導致道德敗壞，尤其是性道德的腐敗；[13] 他把這種性道德的敗壞視爲神對偶像崇拜的審判和刑罰。由此看來，先是神的「交付」，然後是（外

---

8 Cf. Bruce, *Paraphrase* 185.

9 ἐπιθυμία 在保羅書信另外出現十八次（新約全部 38 次），只有兩次是中性的「願望」之意（腓一23；帖前二17）；其餘十六次皆有壞的意思，其中十四次是指「私慾」（帖前四5；提後三6，四3；多三3），有時加上形容詞如「肉體的」（新譯：加五16；弗二3；參：羅十三14；加五24）、身體的（羅六12）、「迷惑人的」（弗四22，新譯）、「惡」的（西三5）、「無知有害的」（提前六9）、「年輕人的」（提後二22，新譯）、「屬世的」（多二12，新譯、現中）；餘下二次是特指「貪心」（羅七7、8）。

10 金譯同；KJV, NKJV, NASB, RSV, NRSV ('lusts').

11 ἀκαθαρσία 在保羅書信另外出現八次（新約另外只見於太二十三27）：一次是指「卑污的動機」（帖前二3，當代）；但多數的時候，「不潔」（羅六19）是與「成聖」相對（帖前四7，思高）的、道德上的不潔行爲（弗四19），有至少四次甚至可能是特指性關係及性行爲方面的不潔（林後十二21；加五19；弗五3；西三5）。在最後這四節，常與「不潔」連著出現的是「淫亂」（πορνεία）、「邪蕩」（ἀσέλγεια）（林後十二21；加五19）或「淫亂」、「貪婪」（πλεονεξία）（弗五3；西三5）；亦參：帖前四7，比較四3。

12 Cf. Kuss 48; LN 88.261; Murray 1.44; Schlier 59. 一些釋經者認爲所指的是與廟妓交合之事：鮑 1.75；Harrison 24（海爾遜 73-74）；Leenhardt 68; Morris 89. Brooten（'Paul' 85）謂「不潔」在這裏（一24～27）及帖前四3～7 可能主要是指與男女角色有關的、社會上的混亂（'social disorder with respect to gender roles'）；這看法的說服力不大。

13 參所羅門智慧書十三至十四章；留意十四12（「發明偶像，是淫亂的開端」）、26（「同性淫亂」）（思高）。Barrett（*Paul* 62）指出，對保羅來說，性行爲的罪（尤其是同性戀）是一切的罪中最無恥的罪，因爲這罪是人顯示自己的權威最昭彰的例子，是人僭奪非屬於己之權利的終極個案。一個人不合法地聲言別人的財物爲己所有，已是夠壞的了；更壞的是對別人的「人身」作同樣的聲稱。

邦）人「任憑自己放縱情慾，貪行各樣污穢的事」（弗四19，新譯）。

「以致」這譯法把原文的結構視爲表達結果，[14] 但較好的做法是把它視爲有解釋的功用：[15]「行污穢的事」的意思，就是「羞辱 [16] 自己的身體」（新譯），而「羞辱」即是不尊重自己的身體，不按身體被造的目的來看待它。[17] 和合本譯爲「彼此」[18] 的介詞片語還有另一些可能的譯法：「在他們中間」、[19]「由他們自己 = 藉著他們自己的活動」、[20]「以他們的身體」。[21] 不過，也許「彼此」的意思最符合文理（參 27 節的「彼此貪戀」）。[22]

---

[14] I.e., τοῦ ἀτιμάζεσθαι = consecutive: BAGD 551 (s.v. ὁ, II 4 b γ); BDF § 400(2); Cranfield 1.122; Käsemann 48; MHT 3.141; Schlier 60. 參：新譯、思高。NIV 則視爲表達目的。

[15] I.e., τοῦ ἀτιμάζεσθαι = epexegetic (Barrett 38; MHT 1.217; Moo I 106-7). 參：呂譯、金譯、現中、當代。

[16] 即是將 ἀτιμάζεσθαι 視爲中間語態（cf. KJV, NKJV, RSV, NRSV, TEV; Moo I 106-7），不是被動語態（cf. NASB; Cranfield 1.122; Käsemann 48; Schlier 60）。這字的現在時態可指有關的活動是在一段時間之內繼續進行，或是指有關的事情重複發生多次（so Fanning 391-92）。「羞辱」這譯法比「玷辱」（思高、金譯同）、「糟蹋」（現中）、「侮辱」（呂譯、當代）都較好。ἀτιμάζω 在新約另外出現六次，五次爲主動語態（羅二23；可十二4；路二十11；約八49；雅二6），一次爲被動語態（徒五41）。

[17] Cf. Dunn 1.62. 參林前六13：「我們的身體不是爲著行淫，而是爲主而存在的」（現中）。黃 68 謂「身體原文是多數的。有肢體之意」。但「肢體」原文是 μέλος（六13、19，七5、13，十二4、5）；這裏 σώματα 爲複數，只是因「他們的」是複數的，這是正常的希臘文用法（有別於閃族語法）（cf. MHT 3.23）。

[18] I.e., ἐν αὐτοῖς = 'between/among themselves' (KJV / KJV / NKJV, RV, RSV, NRSV), 'with one another / each other' (NIV / TEV). 參：呂譯、思高、金譯、當代。Metzger 506, 616 根據當代希臘文的用法，認爲 αὐτοῖς = αὑτοῖς.

[19] 'among them' (NASB; Cranfield 1.122-23; SH 46).

[20] Barrett 38; Käsemann 48; Schlier 60 (as one alternative).

[21] Kuss 49.

[22] 李保羅 54 認爲 ἐν αὐτοῖς 是指人「在『形像、偶像』的製造上」羞辱了自己。但是 αὐτοῖς 的前述詞不可能是 23 節單數的 ὁμοιώματι 或 εἰκόνος，而必須是 24 節的 αὐτούς（或 σώματα）。

一 25a 「他們將 神的眞實變爲虛謊，去敬拜事奉受造之物，不敬奉那造物的主；」

本節原文開首有一關係代名詞，其功用可能是強調一個特性，藉此確定上一節的話；按這種理解，這裏所說的，是神把人們交付與不潔的原因。[1] 可是，第二十四節開首的「所以」已清楚表明，神把人交付與不潔的原因，是在於第二十二、二十三節所述的情況；第二十六節開首的「因此」又將本節與該節（ 26 節）連起來。基於這兩個原因，本節較宜視爲另一個小段（ 25 ～ 27 節）的開始，而關係代名詞則有「他們實在的」或類似的意思；這一小段重複並擴充了上一小段（ 22 ～ 24 節）的描述。[2]

「將神的真實變爲虛謊」[3] 原文的意思是「用虛謊取代了上帝的真理」（新譯），所用的結構與第二十三節所用的相同。[4] 比起該節的簡單動詞「取代」（新譯），本節的複合動詞「取代」可能更有力地把焦點放在以一物代替另一物的思想上。[5]「虛謊」原文在七十士譯本有時是指「偶像」，[6] 因此本句「神的真實」和「虛謊」常被視爲「以抽象代具體」的講法，所指的即是真神與偶像（假神）的對比。[7] 不過，本句的「上帝的真理」（新譯、現中）可能是第十八節之「真理」較精確的描寫，這片語又是跟第二十三

---

[1] So BAGD 387 (s.v. ὅστις, 2 b: 'since indeed'); Schlier 60; RSV, NRSV ('because'). 參：思高（「因爲」）。

[2] So Cranfield 1.123; Moo I 107.

[3] 參：思高；KJV. LN 57.142 特別題醒譯經者在這裏不要譯成「把甲變成乙」的意思。

[4] Cf. F. Büchsel, *TDNT* 1.259; 亦參一23 註釋註 3。事實上，本句和 23 節呈現平行狀態：

μετήλλαξαν τὴν ἀλήθειαν τοῦ		θεοῦ ἐν τῷ ψεύδει	（本節）
ἤλλαξαν τὴν δόξαν	τοῦ ἀφθάρτου	θεοῦ ἐν ὁμοιώματι εἰκόνος	（23 節）

「以上帝的真理當作謊話」（當代）是錯誤的意譯。

[5] Cf. LN 57.142 n.33. μεταλλάσσω 在下一節再次出現；新約僅此二次。

[6] 參：賽四十四20；耶十三25，十14（首二節用名詞 ψεῦδος; 第三節用形容詞 ψευδής）。

[7] So, e.g., NEB; Kuss 49; Black 41.

節「神的榮耀」平行的，而「神的榮耀」不等於「榮耀的神」；因此，「上帝的真理」較宜解爲神所啓示、關於祂自己的真理，就如祂的真實、永能和神性，[8]「虛謊」則相應地解爲與神的真理相對的「謊言」（金譯），即是「人手所造的偶像，就是配受尊崇、感謝和效忠的對象」這個基本的、謊謬絕倫的聲稱。[9]

以謊言取代神的真理的具體表現，就是[10]「敬拜事奉[11]受造之物，[12]卻不[13]敬拜事奉造物的主」（新譯）。一些釋經者認爲，「敬拜」是虔誠敬畏的行動，「事奉」是指進行禮儀的膜拜；或認爲前者是指崇拜較籠統的詞語，後者則較爲精確的指禮儀上的崇拜。[14]不過，如上文指出，「事奉」一詞在新約的用法已超越了宗教禮儀的範疇；在本節中，兩個動詞較可能是同義的，合起來指宗教的「敬奉」（現中、金譯）這一件事。[15]

一 25b 「主乃是可稱頌的，直到永遠。阿們！」

保羅在這裏向創造主發出讚頌，像是要向拜偶像者不敬奉造化

---

[8] Cf., e.g., Cranfield 1.123; Moo I 107; Morris 90; Mounce 81; Murray 1.45; RSV, NRSV, TEV, CEV ('the truth about God').

[9] Cf. Bornkamm, *Experience* 58: 'This inversion of creation and Creator . . . is the lie . . . .'「虛謊」原文有冠詞，可能是指 'the fundamental falsehood' (Bruce, *Paraphrase* 185). ψεῦδος 在新約另外出現九次：詳參《帖後》222-23。

[10] ἐσεβάσθησαν 之前的 καί = explicative (Schlier 60).

[11] σεβάζομαι 在新約出現僅此一次（較常見的是 σέβομαι，新約十次）。λατρεύω 已在一9 出現過：參該節註釋註 5 及所屬正文。

[12] κτίσει 之所以爲間接受格，是因爲 λατρεύω 如此要求（Cranfield 1.124 n.4）。κτίσις 一字已在 20 節出現過：參一20a 註釋註 11。

[13] παρά + accusative 在這裏的意思不是 'more than' (KJV; DM 108)，而是由此引伸而得的 'rather than' (e.g., NKJV, RSV, NIV; M. J. Harris, *TDNT* 3.1202; Moule 51), 'instead of' (TEV, CEV; Kuss 50). Cf. LN 89.132; BDF § 236(3).

[14] 依次見： Michel 105; 及 Cranfield 1.124; W. Foerster, *TDNT* 7.173.

[15] Cf. Louw 2.20.

之主的事實提出強烈抗議似的。「可稱頌」[1] 即是「該受讚美」（思高、現中）。「直到永遠」原文含有複數的「世代」一詞，因爲在希臘思想裏，「永恒」是由無限延續的世代所構成的。[2] 「阿們」意即「事實是這樣」，[3] 強調造物主實在是永遠該受讚美的。

一 26a 「因此， 神任憑他們放縱可羞恥的情慾。」

「因此」將這裏的「神任憑」歸咎於上一節所描述的情況，就如第二十四節的「所以」將該節的「神任憑」歸咎於第二十二、二十三節所述的情況一樣。如在第二十四節一樣，「神任憑他們」原文作「神把他們交付與」。[1] 在這裏，與第二十四節的「不潔」（和合「行污穢的事」）對應的是「（放縱）可恥的情慾」（思高）；[2] 「可恥的情慾」這片語同時與第二十四節的「羞辱（自己的身體）」互相呼應；不過，「可恥的情慾」的意思可能不僅是「帶來恥辱的情慾」，[3] 而是指那些情慾本身就是可恥的。下文（26b～27 節）清楚表明，這些情慾是反常的性行爲所牽涉的性慾。

---

1 εὐλογητός 在保羅書信另外出現四次：三次指神（林後一3，十一31；弗一3），另一次指基督（羅九5；見該節註釋）。

2 Schlier 61 n.32 指出，這裏複數的 εἰς τοὺς αἰῶνας（九5，十一36，十六27）是 LXX 的用詞（例如：代下六2；詩四十七15；但二44），通常的希臘式表達法是用單數的 εἰς τὸν αἰῶνα（林前八13；林後九9）。複數名詞的功用，在於強調已包含在單數名詞裏的「永恒」之意。重疊的 εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων 這種講法，是保羅書信（四次）和啓示錄（十二次）用以表達「永恒」的獨特方式（cf. H. Sasse, *TDNT* 1.199）。

3 ἀμήν = 'indeed, this is true' (LN 72.6). 參《腓》498-99。

1 呂譯作「……放給」。

2 新譯同。(πάθη) ἀτιμίας = genitive of quality (MHT 3.213; W. Michaelis, *TDNT* 5.928; Schlier 61); Zerwick § 40 稱之爲 'the "Hebrew" genitive' ἀτιμία 在新約另外出現六次（全部在保羅書信中）：二次與 τιμή（羅九21；提後二20）、三次與 δόξα（林前十一14，十五43；林後六8）相對；另見林後十一21。πάθος 在新約另外只出現兩次（西三5；帖前四5）。

3 As in Byrne 76; Cranfield 1.125; Mounce 82.

一 26b 「他們的女人把順性的用處變爲逆性的用處；」

原文開首有「因爲」[1] 一詞，表示本句和下一節的話，是要解釋和證實上一句的話（26a）。「女人」和下一節的「男人」在原文依次是形容詞「女性的」和「男性的」；保羅在此選用了這些詞而不用名詞「男人」和「女人」，這是恰當的，因爲他此刻的關注是兩性之別。[2] 「用處」是指「性的功能」（新譯）或性交活動；[3] 「順性」[4] 意即順著神所創造的自然秩序，亦即是按照創造主的計畫安排，「逆性」[5] 意即「違反自然」（新譯），亦即是不按照創造主的計畫安排。[6] 「變爲」的原文結構跟第二十五節的「取代」略有分別，不過可能還是表達取代之意，即是以「違反自然的性行

---

1 γάρ = 'For/for' (NKJV/NASB).

2 Cf. Cranfield 1.125; Morris 92. 兩個形容詞在新約另外出現三次，皆在 ἄρσεν καὶ θῆλυ 一詞內（太十九4；可十6；加三28）。

3 Cf. BAGD 883 (s.v. χρῆσις 3); LN 23.65; Miller, 'Romans 1:26' 3.

4 除了在本節和下一節之外，φυσικός 在新約另外只見於彼後二12（「憑著本能行動」，現中）。

5 παρὰ φύσιν（亦見於十一24b）。φύσις 在新約另外出現十二次（保羅書信佔九次）：其中兩次的意思是「類」（雅三7a,b，思高、新譯），一次是指神的「本性」（彼後一4，新譯），另一次指自然界（林前十一14）；其餘八次，分別出現於 φύσει（羅二14；加二15，四8；弗二3）、ἐκ φύσεως（羅二27）、κατὰ φύσιν（羅十一21、24a, c）等結構中。

6 Cf. Cranfield 1.125; H. Köster, *TDNT* 9.273. 柏拉圖用 κατὰ φύσιν 和 παρὰ φύσιν 來依次指自然（正常）和不自然（不正常）的性關係（cf. Malick, 'Romans 1:26-27' 339 with n.48, 331 n.18）；拿弗他利遺訓三4～5 稱所多瑪的罪行爲「改變自然的秩序」；約瑟夫以夫婦的性交和分娩爲與自然的秩序相符（κατὰ φύσιν），以性變態爲 παρὰ φύσιν（DeYoung, 'Romans 1' 433, 434）。Martin（'Romans 1:18-32' 342-44, 347）則認爲：對古代的道德學家（包括保羅）來說，「逆性」意即「超過自然的限度」；同性戀是「逆性」的行爲，不是因它涉及另一種的、方向（對象）錯誤的性慾，而是因它容讓自然的性慾有過分的自由；換言之，同性戀是「太多〔過量的〕性」（'homosexuality was "too much sex"', 343）。Malick（'Romans 1:26-27' 331）將 φυσικός 和 φύσις 解爲指創造主所賜給人的身體結構。但人的身體結構可視爲神所造自然秩序的一部分。

爲」（現中）來取代自然的性行爲。[7] 第二十三節提到人以偶像**取代**神的榮耀，第二十五節提到人以謊言**取代**神的真理，本節則說女人以「逆性之用」**取代**「順性之用」（思高）；這就是說，保羅以**取代**的字眼，將女人逆性的性行爲與第二十三和二十五節所論、人扭曲了神的自我啓示串連起來。這事實提示我們，保羅把這裏所說的逆性行爲，視爲違反了神所創造的秩序，爲人類不認識和敬拜真神的另一指標。[8]

按傳統的解釋，本句所論的是女人「與同性做變態反常的事」（當代），即是從事同性戀的活動；此解釋今天仍爲大多數釋經者所接受。[9] 下一節開首的「同樣的」（新譯）一詞似乎支持這看法，因爲該節所論的肯定是男人的同性戀行爲。按這種理解，本節是聖經中提到女同性戀的唯一經文。至於保羅爲何先提女同性戀，下一節才提男同性戀，[10] 釋經者提供了至少三個答案：（一）保羅可能受了創世記第三章影響，該處記載人的墮落，是由夏娃開始；（二）女性較男性莊重，因此她們犯同性戀的罪比男人犯同樣的罪

---

[7] 即是把 μετήλλαξαν . . . εἰς 看爲跟 25 節的 μετήλλαξαν . . . ἐν 有相同的意思。So BAGD 511 (s.v. μεταλλάσσω); NKJV, NASB, RSV, NRSV, NIV ('exchanged . . . for . . . '). Thayer 405 (s.v.) 則主張區別兩個結構，以前者爲「把甲變成乙」，以後者爲「以乙取代甲」之意。

[8] Cf. Moo I 109-10. 作者認爲這裏所說的是女同性戀；關於此點，見下文的討論。

[9] Cf., e.g., Fitzmyer II 285-86; Furnish, 'Homosexuality' 73; Hays, 'Homosexuality' 8; Ukleja, 'Homosexuality' 356. Stowers 94 認爲，以現今的 'homosexuality'（「同性戀」）一字來形容古代的 'same sex (rather than natural) love'（「同性相戀」）是不恰當的，因爲前者的許多含義（例如 sexuality 這觀念）是古代所沒有的。可惜作者的區別難以用兩個不同的中文字詞表達出來；故此，以下沿用「同性戀」一詞，尤其因爲筆者認爲，就保羅的關注而論，古代的 'same-sex love' 與現今的 'homosexuality' 是相同的，即二者同樣是違反自然的性行爲。

[10] 這問題不能以 'Ladies first!' 回答——除非有人故作滑稽！

更令人震駭；[11]（三）保羅意欲把重點放在男人的罪，因此他把它押後，並以較多的篇幅討論之。[12] 但是「男人的罪爲甚麼更值得強調」呢？也許是因爲男同性戀比女同性戀在性質上較具攻擊性（如 27 節所顯示的），因此更適宜作爲同性戀之描述的高潮。[13] 沒有一個答案令人完全滿意，但若我們不願意接受「不知道」爲答案，[14] 第三個看法可能是較可取的解釋。

不過，將本節「違反自然的性行爲」視爲描寫女同性戀，這個見解值得商榷。下一節是論及男同性戀，這一點是毫無疑問的；但本節所論的可能不是女同性戀，而是女人**與異性**所從事的反常的性行爲。[15] 新近的一分研究對此論點提出頗有力的論據，主要的理由有三：（一）一世紀的文化背景並不使人預期保羅會談論女同性戀，更遑論把女同性戀與男同性戀一起定罪。因爲，雖然男同性戀在古典希臘文獻裏常是受譏諷的對象，女同性戀卻很少提及；在提及女同性戀時，從來沒有把男同性戀視爲與女同性戀相對應之事，與女同性戀相對應的，總是異性的性愛。在猶太文化方面，摩西的律法將男同性戀定罪，卻對女同性戀置之不理；同樣的情形在新約、拉比文獻，和第二聖殿時期的文獻中出現。既然古典希臘文獻和猶太文獻都極少提到女同性戀，除非保羅在這裏清楚明確的提到

---

[11] Cf.（1）Michel 105;（2）Murray 1.47; 鮑 1.77。一些英譯本將 αἵ τε θήλειαι αὐτῶν 譯成 'Even/even their women' (NIV, TEV / KJV, NKJV); Murray 認爲這譯法正確地譯出了 τε 的意思。其實，在 αἵ τε θήλειαι αὐτῶν . . . ὁμοίως τε καὶ οἱ ἄρσενες 這結構裏，τε . . . τε 把男女二者放在平行的關係上（BDF § 444[1]; 不過，此書的作者們選擇 ὁμοίως δὲ καί 這說法）。

[12] Kuss 50; Cranfield 1.125.

[13] 依次見：鮑 1.77 註 57（引句是作者對第三個看法所提出的質詢）；Dunn 1.64.

[14] Moo I 110 認爲我們不可能知道答案是甚麼。

[15] So, e.g., Tomson, *Paul* 94 n.157; and, especially, Miller, 'Romans 1:26'.

女同性戀，我們便不能肯定他確是在談及女同性戀。保羅若非清楚明確地說他是在論及女同性戀，他的聽眾是不會如此領會的。[16]

（二）古典希臘文獻和猶太文獻，都同樣沒有提供理由給我們去假定，古代有一個共同（即是男女共用）的類別，是相當於我們今天所稱為「同性戀」的。相反的，男同性戀和女同性戀被當作分開的類別看待；不單被視為分開的，且被視為互不相關的性活動。在給予二者相同地位的最清楚的三段文字中，兩段主要是論男同性戀，女同性戀則只是附帶提及；當二者一併提及時，沒有一次是先提女同性戀。由於保羅在本節並無清楚明確地提到女同性戀，他不大可能會預期他的聽眾會認為，他是在論及女同性戀，以女同性戀為與男同性戀相對應之事。[17]

（三）本節先提女人的反常的性行為，下一節才提男同性戀；而且本節並沒有聲明女人的性伙伴是誰。在古典希臘文獻和猶太文獻裏，當女同性戀與男同性戀一併提及時，男同性戀是主要的題目，亦是先被提及的。若保羅在這兩節是要同時對女同性戀和男同性戀定罪，卻在本節先提女人，又不聲明女人的性伙伴是女人，這是反常規的做法。由於女同性戀在古代並不是常被討論的題目；而且傳統的解釋要從下一節是論男同性戀的事實，根據該節開首的「同樣的」一詞，而推論本節所論的是女同性戀，這種「回溯式」的推論法是不合修辭學常規的；因此，沒有多大理由要把本節的逆性行為視為女同性戀。較合理的解釋是：本節沒有提出女人的性伙伴是誰，因為所指的伙伴顯然是男性，不必多說；但下一節所說的

[16] Miller, 同上 4、5、7、8。（關於第二聖殿，可參 A. R. Millard, *IBD* 3.1525*a*.）

[17] Miller 同上 6-7、8（參 2）。

男人則以反常的性伙伴（男人）取代正常的（女人），故此保羅就聲明是「男人與男人」（新譯、思高）作出可恥的事。[18]

基於這些論據，這個較新穎的解釋至少值得我們認真考慮。在上述的三個理由中，筆者認爲最後一個尤具說服力。按此解釋，本節所論的「違反自然的性行爲」，就是指女人不涉及自己性器官的、與異性的性行爲。[19] 像男同性戀（或經文沒有提及的女同性戀）一樣，這種行爲違反了神所創造的秩序（參：創二24），是人類不認識和不敬拜真神的另一指標。

一 27　「男人也是如此，棄了女人順性的用處，慾火攻心，彼此貪戀，男和男行可羞恥的事，就在自己身上受這妄爲當得的報應。」

首句原文作「同樣的，男人也」。[1] 按一般的解釋，這個「同樣的」表示上一節是論女同性戀：[2] 女人「與同性做變態反常的事」（26b，當代），同樣的，男人也「搞同性戀愛」（金譯）。上文已指出這種「回溯式」推理法的弱點；較好的解釋是，「同樣的」是指就如女人以逆性之用取代順性之用，男人也「放棄了與女人的順性之用」（思高），即是「放棄跟女人正當的性關係」（現中）。[3] 按上一節的解釋，女人那些「違反自然的性行爲」，乃是

---

18 同上 8、2。「回溯式」是 'retroactive' 的翻譯（原句如下：'parity is rarely expected to act retroactively in rhetoric', 8）。

19 同上 10-11。8-10 提出古代各種違反自然的兩性性行爲。Harrison（*Leviticus* 193）認爲，本節所說的逆性行爲，可能包括與獸淫合（利十八23，二十13）。筆者認爲這可能性不大。

1 ὁμοίως τε καὶ οἱ ἄρσενες. τε 與 26b 的 τε 是相關的；此點見該處註釋註 11。

2 E.g., Fitzmyer II 285; Malick, 'Romans 1:26-27' 338.

3 留意以下的平行狀況：

μετήλλαξαν <u>τὴν φυσικὴν χρῆσιν</u> εἰς τὴν παρὰ φύσιν　（26b）

ἀφέντες　<u>τὴν φυσικὴν χρῆσιν</u> τῆς θηλείας　（27a）

τῆς θηλείας 若視爲 possessive genitive，得出的意思即是 'the natural function of the woman'（NASB；參：和合、新譯、呂譯）；若視爲 objective genitive，得出的意思便是

不涉及自己（即女性）性器官的、與異性的性行爲；本節所論男人的變態行爲，也是不涉及女性性器官的、與同性的性交；「同樣」所指的，是兩者都是不涉及女性性器官的、違反自然的性行爲。[4]

「慾火攻心，彼此貪戀」較貼近原文的譯法是，「彼此慾火中燒」（思高）。[5] 有釋經者認爲，這種講法表示（用現代的語言來說）這些人是有同性戀傾向的人，即他們並非本身有異性傾向、只是拿同性戀愛做試驗的人。[6] 不過，保羅極可能並無兩種不同的「性傾向」這觀念，他的觀點完全是在具體的性行爲上；這就是說，把「性傾向」這個觀念引進經文是不恰當的，認爲保羅所定罪的，只是那些違反著本身的性傾向去進行同性性行爲的人，是犯了「時代的錯誤」。[7] 保羅明說「男人與男人作出[8] 可恥的事」（新

'natural relations/intercourse with women'（RSV, NIV / NRSV）。但即使從文法的角度來看是有這兩個可能，從實際的意思來看，後者顯然代表保羅的用意。這就是說，若男人放棄了「女人順性的用處」，他們就是放棄了「同女人正當的性關係」（金譯）。

Furnish（'Bible' 26; 'Homosexuality' 73）和 Byrne 77 都認爲，「〔女人〕以逆性之用取代順性之用」和「〔男人〕棄了女人順性的用處」這些講法，反映了一項假定，即同性戀是一種自由和刻意的選擇。但 Hays（'Homosexuality' 9）正確地指出，這裏的「取代」並非指個人生命中的抉擇，而是保羅對異教世界之墮落情況的描寫。

4 詳見 Miller, 'Romans 1:26' 10-11.

5 ἐκκαίομαι ἐν τῇ ὀρέξει = an idiom, literally 'to burn with intense desire' (LN 25.16). ἐκκαίω 和 ὄρεξις 都是在新約出現僅此一次。

6 Ukleja, 'Homosexuality' 356.「同性戀傾向」及「有異性傾向」即英文的 'homosexual orientation' 和 'heterosexual'.

7 Cf. Hays, 'Homosexuality' 9; D. F. Wright, *DPL* 413*b*; Martin, 'Romans 1:18-32' 340.（Byrne 70 就是正文所說之「認爲」的一個例子。）認爲保羅所定罪的是順著本身的「同性戀傾向」而進行同性性行爲的人，同樣是犯了「時代錯誤」。「性傾向」= sexual orientation;「同性戀傾向」= homosexual orientation;「時代錯誤」= anachronism. Also see Furnish, 'Homosexuality' 65-66.

8 κατεργάζομαι 在新約另外出現 21 次；詳參《腓》273。這複合動詞與簡單的 ἐργάζομαι（二10）在意思上並無分別（so Cranfield 1.126）。

譯），[9] 可見他所指的不是雞姦，而是成人的同性性交。[10]「可恥的事」意思可能是「（本身是）可羞恥的事」，或是「（行事者）無恥的事」，或是「猥褻的事」；[11] 第二個意思可能最爲自然。

本節末句有兩種可能的解釋：（一）男人搞同性戀，作出無恥的事，「結果遭受這種敗行所應得的懲罰」（現中）。[12] 按此解釋，保羅並沒有說明那懲罰是甚麼。[13]（二）他們的性變態本身，就是他們離棄真神所招來的懲罰，是他們「在自己身上受……的報應」。[14] 這個解釋可能較爲可取，因爲一來它爲「報應」[15] 的

---

[9] 保羅在本節繼續使用 ἄρσην 這字（參一26b 註釋註 2）；它除了可能暗指創一17 之外，也是 LXX（利十八22，二十13）對同性戀定罪時所用的字（cf. Moo I 110）。保羅在這裏很可能想到利未記那些經文（cf. Brooten, 'Paul' 82-84; Dunn 1.74）。

[10] So, correctly, DeYoung, 'Romans 1' 439-40 (against Scroggs). Scroggs 的論點是：新約所定罪的同性戀，只是在希臘文化中盛行的、男人利用小童的雞姦；現今的同性戀是一種彼此相愛的關係，因此不在新約定罪之列。雖然在古羅馬，同性戀的主要形式確是雞姦（其次是男主人及其男奴僕）（cf. Stegemann, 'Paul' 164*a*-*b*; Furnish, 'Homosexuality' 59），但 Scroggs 的論點仍然不能成立，因爲作者沒有正視經文的描述。無怪乎這論點受到許多釋經者的反對（e.g., Dunn 1.65; Hays, 'Homosexuality' 12-13; Moo I 120）。
關於現今的同性戀是否被保羅（及聖經他處的教訓）所定罪的爭論，正反雙方的言論包括：（正方）Malick, 'Romans 1:26-27' 329-40; Stott 77-78; Wright, 'Homosexuality', especially 299-300;（反方）D. L. Bartlett, as reported in *NTA* §22(1978)-234; Castelli, 'Romans' 282.

[11] （1）'shameful things' (TEV, CEV); cf. NKJV;（2）'shameless acts' (RSV, NRSV);（3）'indecent acts' (NIV), 'obscenity' (Barrett 38-39). ἀσχημοσύνη 在新約只出現另一次（啓十六15），指裸體的「羞恥」。

[12] Cf. TEV; Mounce 83-84.

[13] Gruenler 931*a* 謂這應得的報應是死亡，因爲男或女的同性戀者都是「只得一代的一代」（'a one-generation generation'），因他／她們不能造出一個延續下去的家庭。Stowers 95 則認爲所指的是男人失去其男性（'loss of the male gender'），即是失去其自制的能力，而女性化地（'in a woman-like way'）被情慾所勝。兩個解釋都欠說服力。在愛滋病猖獗的今天，我們不難認爲，就某些（但絕不是所有的）個案而言，AIDS 可能是同性戀的一種報應。

[14] Cf., e.g., Byrne 70; Cranfield 1.126-27; Dunn 1.65; Michel 106; Murray 1.48; 李保羅 55。

[15] ἀντιμισθία = 'penal recompense' (H. Preisker, *TDNT* 4.702; cf. LN 38.15). 這字在新約另外只出現一次（林後六13），意爲「回報」（參：思高）。

內容提供了解釋，這解釋與上文一貫的重點相符，即是人離棄神的結果就是被神交付與不潔的情慾（24、26 節）；二來它使「妄爲」的原文獲得最合理的解釋——以偶像取代神的榮耀，以謊言取代神的真理（23、25 節），實在是「顛倒是非」（思高）的錯謬，[16] 即是在思想及行動上頂嚴重地偏離真理。[17] 「受」字原文爲複合動詞，[18] 其中的前置詞表明，他們所受到的報應，是與他們的罪行相稱的。「當得的（報應）」可能不是指那報應是他們的罪「該有的／應得的」（呂譯／思高），[19] 而是指那報應是他們的罪行必須受到的，因爲那是神所命定的。[20]

一26～27　保羅沒有把男的同性戀和女的性變態這兩樣，放在第二十九至三十一節所列的項目中；這表示他主要不是以這兩樣爲道德上的失常行爲來處理之（儘管這兩樣確是道德上的失常行爲）。[1] 保羅特別在這兩節提出這些反常的性行爲，也許是因爲這些行爲特別生動地說明，外邦人如何扭曲了神之創造的秩序。造化之主造男造女，是爲了他／她們彼此，要他們彼此忠貞，生育繁殖

---

16 πλάνη = 'error' (e.g., NKJV, NASB, NRSV). 按正文第一種解釋，這字的意思便是「妄爲」（'foolish deeds', CEV）或「敗行」（現中、金譯）= 'perversion'（NIV; LN 88.262）。πλάνη 在新約另外出現九次；詳參《帖前》125。

17 Cranfield 1.127.

18 ἀπολαμβάνω. 這字在新約另外出現九次，分爲三個意思：（一）「帶到一邊」（可七33，新譯）；（二）「收回」（路六34）、「得回」（路十五27）、「受」（路二十三41）；（三）「享受」（路十六25，現中）、「獲得」（思高：路十八30；加四5）、「得到」（西三24〔新譯〕；約貳一8〔現中〕）。這字在本節的用法與路二十三41 的用法最接近。

19 Cf. NASB, NRSV, NIV ('due penalty'), TEV ('the punishment they deserve').

20 Cf. BAGD 172 (s.v. δεῖ 1); Schlier 62; Thayer 126 (s.v. d).

1 So Edwards 55. Brooten（'Paul' 82 n.22）指出，林前六9～10 和加五19～21 的「惡行目錄」（catalogue of vices）都包括一些與性有關的項目（依次爲：πόρνοι, μοιχοί, μαλακοί, ἀρσενοκοῖται, 及 πορνεία, ἀκαθαρσία, ἀσέλγεια），是完全沒有在羅一29～31 出現的（ἀκαθαρσία 則在一24 出現）；他認爲這可能是由於 24～27 節已把反常的性行爲視爲不潔的縮影（典型的不潔行爲）。Byrne 71 則認爲是因爲性方面的惡行已在上文談夠了。

（參：創一27～28）。當女人從事違反自然的性行為，或是男人進行同性戀的活動時，她／他們外在、可見的行動就標示著她／他們內在、屬靈的實在情況：拒絕了創造主的計畫。她／他們把那些「以謊言取代上帝的真理」的人的屬靈景況，具體地活現出來。[2]

一28 「他們既然故意不認識 神， 神就任憑他們存邪僻的心，行那些不合理的事；」

人拒絕真神、敬拜偶像所招致的審判，並不限於被神交付與不潔的情慾（24、26 節）；保羅現在第三次描寫離棄真神的結果，把重點放在與社會有關的邪惡上（29～31 節）。「既然」原文作「就如」，下文卻沒有「照樣」相應，[1] 在這情形下，「就如」的意思便變成「因為、由於」。[2] 「他們……故意不認識神」的原文在英譯本主要有兩種譯法：（一）「他們不喜歡把神保留在他們的知識中」、「他們不認為值得保留對神的認識」；[3] （二）「他們

---

2 Cf. Hays, 'Homosexuality' 8; Fitzmyer II 275; Gaventa, 'Romans' 317*a-b*. Martin（'Romans 1:18-32' 333-39）正確地指出，保羅所描寫的不是一種普世性的、人（因始祖犯罪而陷入）的狀況，而是外邦人的文化（他們因離棄真神、敬拜偶像而受神懲罰）。Davies（'Romans 1:26-27' 324-29）將保羅有關同性性行為的這些話，視為與保羅別處的話發生衝突的「感情上的殘存物」（'emotional hangovers', 324; 'Rom. 1:26-27 is an emotional hangover without grounding', 328）。Moxnes（'Romans' 66-67）認為，保羅將同性戀視為違反了兩性的角色和打破了兩性之間的界限；多數以榮譽和恥辱為行為規範的社會，都強調清楚界定的性角色，這些角色上的混淆是被看為危害社會的。這種解釋可說把保羅的神學論點犧牲在社會學的祭壇上。Stegemann（'Paul' 164*b*-65*a*）接受 Moxnes 的見解，即是同性戀者是喪失了自己的榮譽，招來恥辱；但他同時認為，同性戀之所以為不潔，是因它扭曲了神的創造的秩序（cf. Brooten, 'Paul' 84-85）。

1 即是只有 καθώς, 沒有 οὕτως. καθὼς . . . οὕτως 在保羅書信出現五次（林後一5，八6，十7；西三13；帖前二4）。

2 I.e., καθώς = causal; cf. BAGD 391 (s.v. καθώς 3); BDF§453(2); LN 89.34; Mckay 15.2.2. *Pace* Moo I 111; Wilckens 1.111.

3 KJV, NKJV: 'they did not like to retain God in their knowledge'; NIV: 'they did not think it worthwhile to retain the knowledge of God'. Cf. LN 28.2, 30.98, 30.114 (1st alternative in each case); Morris 93-94; Thayer 266 (s.v. ἔχω I 1 d).

決定不承認上帝」。[4] 第二個譯法可能較為可取，因為「在他們的知識中」原文並無「他們的」一詞，「保留在知識中」較可能是一種慣用語法，意即「承認」。[5]「不承認上帝」意即不認為神是配得他們的心思和注意，不因他們對神所已有的、理性上的認識（參 19、21 節）而在生活上採取必須的實際行動——以神為神而榮耀祂、感謝祂（21 節）。[6] 譯為「決定」的原文動詞在新約最常見的意思是「試驗」；由於試驗的目的是要取及格者而捨不及格者，這詞往往包含「認可、接納」或「選擇」之意。[7] 在本節，「試驗」的意味並不明顯；這詞所指的，是一種經考慮而作出的決定[8] ——在生活中「不理會上帝」（當代）。

人的抉擇（參 22～23、25 節）帶來神的反應——把他們交付與「邪僻的心」或「敗壞的心」（新譯、現中）。[9]「心」在這裏是指一個人的整個思想及道德狀況，尤指他的道德判斷及抉擇的能力；[10]「敗壞」原文在這裏的意思是「經不起考驗」，因而「無

---

4 NASB, RSV, NRSV: 'they did not see fit to acknowledge God'. Cf. LN 28.2, 30.98, 30.114 (2nd alternative in each case). 亦參現中：「人認為不必承認上帝」。

5 I.e., (τὸν θεὸν) ἔχειν ἐν ἐπιγνώσει = 'to acknowledge (God)': so BAGD 333 (s.v. ἔχω I 7 a); LN 31.28. 留意 BAGD 所引類似的結構：ἐν ὀργῇ ἔχειν τινά = 對某人發怒，ἐν ἡδονῇ ἔχειν τινά = 高興見到某人。

6 好些釋經者認為，ἐπίγνωσις 這複合名詞是指比簡單名詞 γνῶσις（二20，十一33，十五14）較深刻、較高級、較完全的知識。但是二字在新約的用法並不支持這個見解；詳參《腓》102-3。就本節而論，若 ἔχειν ἐν ἐπιγνώσει =「承認」，便根本不必引起兩個名詞有無分別的問題。

7 δοκιμάζω 在新約另外出現 21 次（保羅書信佔 16 次）；詳參《腓》104；《帖前》129-30。

8 So Dunn 1.66; Schlier 63. BDF § 392(3) 則把 οὐκ ἐδοκίμασαν 解為「不屑」，與「認可」相對。

9 παρέδωκεν . . . εἰς ἀδόκιμον νοῦν; cf. παρέδωκεν . . . εἰς ἀκαθαρσίαν, εἰς πάθη ἀτιμίας（24、26 節）。Jewett（*Anthropological* 387）根據單數的 νοῦς 與 εἰς 連著使用的事實，認為保羅將「邪僻的心」視為一種屬魔鬼的、超個人的實體；這看法欠說服力。

10 So Kuss 52. νοῦς 在新約另外出現 23 次（保羅書信佔 20 次）；詳參《帖後》146-47。

用」；一個「敗壞的心」已失去了作出正確的道德判斷之能力，這樣的心所作的道德抉擇是靠不住的（唯有「更新的心靈」〔十二2，參：金譯〕才能使人察驗神的旨意）。[11] 事實上，下文所列舉的一切邪惡，都是發自這種敗壞的心。

人被神交付與敗壞的心的結果，[12] 就是他們「行不正當的事」（思高），「做那些不該做的事」（現中）。[13] 按斯多亞派的用法，「不正當的事」是那些不符合社會以之爲基礎的自然律、因而是錯的事；保羅卻不是個斯多亞主義者，對他來說，那些事之所以爲不正當，不是（或不僅是）因它們違反社會的秩序，而是（或更是）因它們是人違抗神的記號。[14]

一29　「裝滿了各樣不義、邪惡、貪婪、惡毒；滿心是嫉妒、凶殺、爭競、詭詐、毒恨；」

一30　「又是讒毀的、背後說人的、怨恨　神的、侮慢人的、狂傲的、自誇的、捏造惡事的、違背父母的、」

一31　「無知的、背約的、無親情的、不憐憫人的。」

這一列的惡事共有二十一個項目，[1] 按原文文法的結構可分爲

---

[11] Cf. Cranfield 1.128. ἀδόκιμος 在新約另外出現七次：詳參《來》1.372。留意這字與上一句動詞所構成的文字遊戲：ἐδοκίμασαν . . . ἀδόκιμον. 亦參 32 節：συνευδοκοῦσιν.

[12] I.e., ποιεῖν = consecutive; so NEB: 'This leads them to . . . ' 這解釋勝於 DM 219 的解釋：ποιεῖν τὰ μὴ καθήκοντα 是形容 ἀδόκιμον νοῦν 的，得出的意思即是 'a mind of unbecoming deeds'.

[13] Cranfield 1.129 指出，τὰ μὴ καθήκοντα 在馬加比書是用來指不該帶入聖殿的東西和不該說的話（依次見：卷貳六4；卷叁四16）。單數的 τὸ μὴ καθῆκον 是個常見的斯多亞派用語（so BDF § 430[3]）；釋經者多認爲，本節複數的片語與該單數片語有關（e.g., Barrett 39; Bruce 81; Michel 106 n.32; Martens，'Romans 2.14-16' 57）。Kuss 53 則認爲本片語是來自普通的會話。

[14] 依次見：Robinson 24；Barrett 39.

[1] 除了本段，保羅書信另有不少的「惡行目錄」（catalogues of vices: 十三13；林前五9～11，六9～10；林後十二20～21；加五19～21；弗四25～31，五3～5；西三5～9；提前一9～10，六4～5；提後三2～5；多三3）和「美德目錄」（catalogues of virtues:

三組：[2]（一）由分詞「充滿著」（現中）[3] 和形容詞「各樣的」引出四個名詞（都是間接受格）；（二）由形容詞「充滿著」（現中）[4] 引出五個名詞（都是所有格）；（三）一連串十二個項目（都是直接受格，即是與 28 節的「他們」同格），前七個是正面的，後五個是反面的。[5] 另外，在每組之內，都可以見到一些辭令式的安排。[6] 在這一整列的項目中，以屬於違反社會秩序性質的惡行最為顯著（第十二項是最明顯的例外）。這不是個窮盡一切、絕無遺漏的系列，因為一些在其他的「惡行目錄」中出現的項目沒有在這裏出現；[7] 保羅把這些項目堆砌起來的目的，是要描繪人的敗壞如海洋般無邊無際。[8] 以下依次討論這些項目。

林後六6～7；加五22～23；弗四2～3、25～32；腓四8～9；西三12～14；提前六11；提後三10；亦參：提前三2～7、8～12；提後二22～25；多一6～8，二2～10，三1～2）；這些目錄的趨勢，都是把重點放在有關社會或人際關係的項目上。Cf. C. G. Kruse, *DPL* 962-63; M. B. Thompson, *DPL* 922*b*.

2 Cf. Cranfield 1.129; Moo I 113; Morris 95 n.292; Murray 1.50.

3 πεπληρωμένους = in apposition to αὐτούς（28 節）；分詞的完成時態把重點放在被充滿的狀況（Fanning 416, cf. 418）。πληρόω 在保羅書信另外出現 22 次（新約全部共 86 次）；詳參《帖後》123-24。

4 μεστούς 也是 in apposition to αὐτούς（28 節）。μεστός 在新約另外出現八次，所「充滿」的事物有三次是中性的（約十九29〔兩次〕，二十一11），兩次是好的（羅十五14；雅三17），另三次是壞的（太二十三28；雅三8；彼後二14），如在本節。

5 Kuss 53 將這十二個項目分為第三至五組（依次為：第十至十五、第十六和十七、第十八至二十一項）。Michel 106 則把這十二個項目分為第三、四兩組（依次為：第十至十七、第十八至二十一項）。

6 第一組四個名詞的結尾都是 -ίᾳ；第五、六兩項（φθόνου, φόνου）和第十八、十九兩項（ἀσυνέτους, ἀσυνθέτους）構成諧音現象（cf. BDF § 488[2]: *parechesis*, i.e., the assonance of different words）；第十六、十七兩項（ἐφευρετὰς κακῶν, γονεῦσιν ἀπειθεῖς）「與眾不同」地各由兩個字合成；最後四項（及第十七項的 ἀπειθεῖς）的字首都是 ἀ-privative.

7 參上面註 1，及一26～27 註釋總結註 1。一些古卷在第二項之前有 πορνείᾳ 一字，但這不大可能是出自保羅的手筆（cf. Metzger 506）。

8 Cf. Kuss 53.

（一）「不義」已在第十八節出現兩次；請參該處的討論（一18b 註釋首段）。[9]

（二）「邪惡」或「毒惡」（思高）原文[10] 在新約另外出現六次：一次用來描寫天界的「惡」魔（弗六12），另一次似乎與「罪惡」同義（徒三26）；「邪惡」是在人裏面的（路十一39），是發自人的內心（可七22），有一次是指法利賽人陷害耶穌的「惡意」（太二十二18）；「罪和邪惡」與「純潔和真理」相對（林前五8，現中）。[11]

（三）「貪婪」原文在新約另外出現九次，同字根的人物名詞「貪婪者」出現四次。「貪婪」是一種「貪得無厭、罔顧別人的權益、只求滿足自己」的慾念和行為；[12] 故此貪婪的對象不限於錢財，也可能是（舉例說）性。事實上，在新約裏，「貪婪」或「貪婪者」多次與性方面的惡事連著出現，儘管「貪婪」這詞本身並不是「性慾」之意。[13]

（四）「惡毒」原文[14] 在新約另外出現十次：一次指日常生活上的「難處」（太六34）。五次有籠統的「邪惡」之意：行邪術之西門的「罪惡」，就是他欲以金錢換取藉著按手授予聖靈的能力（徒八22）；「罪〔討論中的字〕和邪惡」與「純潔和真理」相對

---

[9] G. Schrenk（*TDNT* 1.155）認為，ἀδικία 在這裏是指違犯了神的律法及其準則。但解為較籠統的「不義」（so, e.g., BAGD 18 [s.v. 2]; Thayer 12 [s.v. 2 a]）較符合文理。

[10] πονηρία, on which see G. Harder, *TDNT* 6.565-66; A. Kretzer, *EDNT* 3.134*a*.

[11] Barclay 34 說，希臘人將這字定義為加害於人的意欲，一種主動地、刻意地要破壞及傷害他人的意圖；這個解釋似乎適用於此字出現七次中的六次（徒三26 可能是唯一的例外）。但參下面註 16。 Harder（同上註 565）將本節的「邪惡」解為「由貪婪產生的道德上之無用」；但經文只是把兩個名詞（「邪惡」、「貪婪」）平排並列，我們很難看出由後者產生前者的意思來。

[12] Cf. Dodd 53: 'ruthless, aggressive self-assertion'.

[13] 本段詳參《帖前》137。G. Delling（*TDNT* 6.272）認為，πλεονεξία 在本節可能是指人越過了神為他在社會中所定的範疇，而作出以暴力對待鄰舍的攫奪行為。這解釋欠說服力。

[14] κακία; cf. BAGD 397 (s.v.); M. Lattke, *EDNT* 2.237.

（林前五8，現中）；信徒應脫去一切「邪惡」（雅一21），「在惡事上要作嬰孩」（林前十四20），「不要用自由來掩飾邪惡〔討論中的字〕」（彼前二16，新譯）。另四次可能有較明確的「惡毒」之意，四次都是在「惡行目錄」中出現（如在本節：弗四31；西三8；多三3；彼前二1）；這可能也是此詞在本節的意思。

一些釋經者試圖將第二項目「邪惡」和第四項「惡毒」加以區別，例如說：「邪惡……意指那以實際行爲呈現在外的罪惡」，「惡毒……意指著那個尚未成爲實際行爲，而只存於內心的惡意。這不算爲惡行，而是一種惡性。」[15] 但二詞在新約的用法並不支持這種區別：如上文所述，「邪惡」是在人心裏的，可指沒有呈現在外的「惡念」；而西門的「罪惡」不僅是只存於內心的「惡念」（徒八22，思高），而是已藉著實際行爲呈現在外的惡行。另有釋經者則認爲，二詞是或幾乎是同義的，合起來（如在林前五8）可以涵蓋各種的罪惡。[16] 上文的證據似乎支持另一個結論：第四項這個詞有時意即「惡毒」（= 傷害他人的意願），在這情形下，這詞便是與第二項的「邪惡」同義或幾乎同義的；但第四項的詞若是指較籠統的「邪惡」時，這詞的意思則似乎較第二項的「邪惡」更爲廣泛，而不是像後者那樣特指破壞及傷害的意圖。

（五、六）「嫉妒」和「凶殺」不僅在原文構成諧音現象，更在意思上有邏輯關係：嫉妒可能是「謀殺」（思高）的動機。[17]

---

[15] 內村 151、150。Cf. Thayer 320 (s.v. κακία).

[16] Cf. G. Harder, *TDNT* 6.565; Wilckens 1.113; Fee, *Corinthians* 219. 但上面註 11 引自 Barclay 34 對「邪惡」一詞的定義，似乎不能完全轉移到「惡毒」一詞上。

[17] 參：創四1～8；太二十七18 = 可七21。Cranfield 1.130 認爲可更進一步，將隨後的第七至九項也看爲嫉妒所結的果子。除了福音書該二節及羅馬書本節外，φθόνος 在新約另外出現六次：兩次在「惡行目錄」中（如在本節：加五21；彼前二1）；三次（參本節）與 κακία（多三3）或 ἔρις（腓一15；提前六4）連著出現；餘下一次在 πρὸς φθόνον 這介詞片語中（雅四5）。φόνος 在新約另外出現八次（可十五7；路二十三19、25；徒九1；啓九21），

（七）「爭競」或「鬥爭」（思高）不僅是異教世界的特徵之一（本節，十三13），而且不幸地可以滲入教會中，破壞信徒的相交，甚而導致教會分裂（林前一11，三3）。[18] 這詞在新約出現的另外八次之中，有六次是與「嫉妒」緊連著；[19] 這現象提示我們，嫉妒[20] 是「爭競」（十三13）、「競爭」（腓一15，思高）、「爭鬥」（加五20，現中）、「分爭」（林前三3；林後十二20），和「爭吵」（提前六14，思高）的一個來源。

（八）「詭詐」或「欺詐」（新譯）[21] 在新約另外出現十次：兩次在「惡行目錄」中（如在本節：可七22；彼前二1），四次在「用詭詐」這詞語內；[22] 「心裏沒有詭詐」（約一47，新譯）與「充滿各樣詭詐」（徒十三10）相對；信徒要「禁止嘴唇撒謊」（彼前三10，現中），就如基督「口中……從未出過謊言」（彼前二22，思高）。

（九）「毒恨」原文在新約出現僅此一次；所指的可能不是柏拉圖所說的對一切事情作最壞的解釋，[23] 而是一種有心加害於人的

其中兩次是在「惡行目錄」中（如在本節：太十五19；可七21），另一次是在「被刀殺」這個 LXX 用詞內（來十一37；參《來》2.330 註 67 及所屬正文）。

[18] 除了上述四次外，ἔρις 在新約另外出現五次（林後十二20；加五20；腓一15；提前六4），其中一次特指因無益的辯論而引起的「分爭」（多三9）。

[19] 這六次全部是出自保羅書信。由此看來，在本節，若不是因 φόνου 與 φθόνου 構成諧音現象，ἔριδος 很可能也是會緊接著 φθόνου 出現的。

[20] 以下六節經文用了兩個不同的希臘字：四次是用 ζῆλος（十三13；林前三3；林後十二20；加五20〔和合「忌恨」〕），另二次是用 φθόνος（如在本節：腓一15；提前六4）。在這些經文中，ζῆλος 是與 φθόνος 同義的（此點詳參《真理》335、337；Fung, *Galatians* 258, 259）。

[21] Cf. L. Oberlinner, *EDNT* 1.344 (s.v. δόλος). 黃 72 謂「詭詐」「在原文意爲魚餌」；這話值得置疑（參《帖前》128 註 49 及所屬正文）。

[22] δόλῳ（太二十六4；林後十二16〔和合「用心計」，新譯「用詭計」〕），ἐν δόλῳ（可十四1；帖前二3）。

[23] So, e.g., Barclay 36; Barrett 39; SH 47.

「惡意」（呂譯）、「惡毒」、「狡詐」，或「惡毒的狡詐」。[24]

（十、十一）「讒毀的」和「譭謗的」（呂譯）都是傷害他人名譽的人。[25] 二者的分別，在於前者指一個「打耳喳」（呂譯），即是在人耳邊說長道短、播弄是非的饒舌者，後者指一個詆譭、誹謗、造謠中傷別人的人，不管所用的方法是私下的耳語或是公開的詆譭；不過，鑑於前一個詞是特指暗中的讒謗者，緊隨其後的詞自然地是指公開譭謗別人的人。[26] 二者比較之下，前者（即是讒毀者）比後者（即是譭謗者）的殺傷力更大，因爲一個人面對公開的譭謗，還可以爲自己提出辯護；暗中的讒毀卻是無法防禦的。[27]

（十二）「怨恨神的」原文在新約之前，總是有被動的「爲神明所惡」的意思，從而得「荒蕪的、荒涼的」之意。一些聖經譯本及釋經者在本節採納被動的「被神所憎惡」的意思。[28] 若按這意思將此詞連於第十一項，得出的意思便是「神所憎惡的譭謗者」；若連於第十三項，便得「神所憎惡的侮慢者」之意。[29] 可是，在整個「惡行目錄」的其餘部分，除了第十六、十七兩項顯然是各由兩個字合成之外，每一項都是單獨一字；因此討論中的詞亦應視爲獨立的一項，而不是連於在其前或在其後的字。在第二十九至三十一節這「惡行目錄」的文理中（所論的是人的態度和行爲），將這詞解

---

24 參現中「陰謀」。Cf. BAGD 397 (s.v. κακοήθεια); H. Balz, *EDNT* 1.237 ('craftiness'); Thayer 220 (s.v.: 'malignant subtlety, malicious craftiness'); W. Grundmann, *TDNT* 3.485; Cranfield 1.130; LN 88.113. 新譯作「幸災樂禍」，未知有何根據。

25 ψιθυριστής 和 κατάλαλος 都是在新約出現僅此一次。依次與此二字同字根的抽象名詞以相反的次序在林後十二20 出現（καταλαλία, ψιθυρισμός）。

26 因此，把後者譯爲「背後說人的」（和合，參：當代）是與文理不符的。

27 Cf. Barclay 36; Cranfield 1.130-31; Luther 34; Manson 942*b* (§817c).

28 和合小字。Cf. NEB, TEV ('hateful to God'); MHT 2.273; Thayer 288 (s.v. θεοστυγής); E. Güting, *DNTT* 3.28；G. Bertram, *TDNT* 8.527；Kuss 54. 這字在新約出現僅此一次。

29 依次見：Barrett 39-40; G. Bertram, *TDNT* 8.306.

爲主動意思的「憎恨上帝」（新譯）是較合適的，並且有以後的基督教文獻的用法支持；這也是多數釋經者採納的看法。[30]

（十三）「侮慢人的」並不「是以開別人的玩笑而取樂的意思」；[31] 這是個「傲慢無禮……盛氣凌人的人」，倚杖著自己優越的地位、財富或能力等因素，而無理任性地以「粗暴」（金譯）的行爲「侮辱」（思高）和「損害」（呂譯）那些無力還擊的人。[32]（十四）「狂傲的」即是「高傲的」（思高）、「傲慢的」（新譯）。[33]（十五）「自誇的」或「矜誇的」（呂譯）是個大言不慚者；江湖郎中、冒充內行的騙子、以自大的聲稱自欺欺人者皆屬此列。[34] 這三個項目的重點，依次是在這些人的行爲、思想，和言語上。[35]

（十六）「捏造惡事的」這個譯法，可能使人誤以爲是指這人「無中生有，捏造一些的故事去中傷，破壞別人的名譽」。[36] 原文名詞的意思是「計畫者」或「設計者」，[37] 因此本項目是指「製造惡事的」人（新譯）；[38] 他們想出新的、更多的行惡方法，或是搜

---

30 Cf., e.g., BAGD 358 (s.v.); G. Schneider, *EDNT* 2.142*b*; Cranfield 1.131; Käsemann 51; Moo I 114; Schlier 64; Wilckens 1.113.

31 黃 74。ὑβριστής 在新約另外只出現一次（提一13）。

32 參：黃錫木 II 116 (s.v.)（引句出處）；BAGD 832 (s.v.); Bruce 81; Cranfield 1.131; E. Güting, *DNTT* 3.28; LN 88.132; Manson 942b (§817c).

33 ὑπερήφανος 在新約另外出現四次：三次在「神阻擋驕傲的人」（雅四6；彼前五5）或類似的話（路一51），餘下一次在一個「惡行目錄」中（如在本節：提後三2）。

34 Cf. Cranfield 1.132; E. Güting, C. Brown, *DNTT* 3.32. ἀλαζών 在新約另外只出現一次（提後三2），在該處被放在 ὑπερήφανος 之前。

35 So Moo I 114, with reference to R. C. Trench.

36 黃 75。這樣一來，這項目便與第十、十一項重疊了。

37 像馬加比貳書七31 的 εὑρετής 一樣。ἐφευρετής = 'one who thinks up schemes or plans of action' (LN 30.69).

38 Cf. 'contrivers of evil' (BAGD 330 s.v.); 'inventors of evil' (NASB, RSV, NRSV).

尋惡事，去滿足他們找尋刺激的慾念。[39]（十七）「違背父母」不僅是「不孝順父母」（現中），而是「悖逆／忤逆父母」（呂譯／思高）。對猶太人來說，這是一種特別可惡的罪行（參：申二十一18～21）。[40] 這兩個項目放在一起，顯然是因爲兩者都各由一對字合成。

（十八）「無知的」（參一21b）即是「冥頑不靈的」（新譯）。在舊約，愚昧無知可以有清楚的道德和宗教方面的含義；[41] 就本節而論，「無知的」人可包括那些因拒絕了神（參 21、28 節）而不能明白神旨意的人（參三11）。[42]（十九）「背約的」原文在七十士譯本出現四次，指「奸詐的」猶大，在該處可能有其字面上的、「不守約」（呂譯）的意思；[43] 但在本節，這詞的意思可能是較籠統的「不守信用」（新譯）、「言而無信」（現中）、[44] 奸詐、不可靠、不可信賴之意。[45] 這兩個項目被放在一起，並非因爲二詞之間有邏輯關係，而只是由於二者構成諧音現象。[46]

（二十）「無親情的」另一譯法是「沒有愛心」（現中）；[47]

---

[39] Cf. Barclay 38; Schlier 65; H. Balz, *EDNT* 2.92 (s.v.); TEV, CEV. 「挑剔惡事」（思高）、「惹是生非」（現中；黃錫木 II 145）、「爲非作歹」（金譯）、「無惡不作」（當代）等譯法，似乎都不是原文的意思。

[40] ἀπειθής 在新約另外出現五次（路一17；徒二十六19），其中三次在「惡行目錄」中（如在本節：提後三2；多一16，三3）。

[41] See Cranfield 1.132. 因此，「良知蒙昧」（呂譯）是可考慮的意譯；但「喪盡天良」（現中；參：當代、TEV）卻是太過鬆散的意譯。

[42] Cf. Moo I 115. 內村 156 認爲所指的「是那不合法的任意妄爲……是一種對社會缺少誠實的罪」。這解釋完全沒有說服力。

[43] So Moo I 115. 參 LXX 耶三8、9、10、11。ἀσύνθετος 在新約只見於本節。

[44] 參：黃錫木 II 129；LN 34.45.

[45] Cranfield 1.132.

[46] Cf. Black 43. ἀσυνέτους ἀσυνθέτους = 'paranomasia' (MHT 1.222) or '*parechesis*, i.e., the assonance of different words' (BDF § 488[2]). 參上面註 6。

[47] 參金譯。Cf. also（'unloving':）NKJV, NASB; BAGD 118 (s.v. ἄστοργος); G. Schneider, *EDNT* 1.174; Schlier 65; Wilckens 1.114. 這字原文在新約另外只出現一次（提後三3）。

不過，原文這個形容詞含有名詞「親情」[48] 的意思，因此「無親情的」[49] 是正確的翻譯。遺棄甚或殺害自己所生的嬰孩，不照顧有需要的（高年）父母（參：提前五8），都是無親情的表現。[50]

（二十一）「不憐憫人的」[51] 是原文正確的翻譯；「沒有惻隱之心」（新譯）、「沒有同情心」（現中）、「麻木不仁」（金譯）也許可以視為引伸的意譯，但這些意譯[52] 其實不是必要的。馬太福音十八章（21～34 節）的比喻中那個被主人叱為惡僕的（特別留意 32～33 節），是不憐憫人的人之「佼佼者」。

一 32　「他們雖知道　神判定行這樣事的人是當死的，然而他們不但自己去行，還喜歡別人去行。」

在保羅對人的墮落的描繪中，本節是最黑的一筆。「知道」可能意即「明明知道」（新譯）或「清楚知道」（金譯）。[1]「判定」原文是個名詞，指神的「命令」（現中）或「正義的規例」（思高）。[2]「這樣〔的〕事」不但包括第二十六至二十七節那些

---

[48] στοργή = family affection, 所指的是父母與子女之間、兄弟姊妹之間，及親戚之間的愛（參《真理》341）。

[49] 呂譯同。Cf. LN 25.42; Thayer 82 (s.v.); Cranfield 1.132-33.

[50] 一些古卷在 ἀστόργους 之後有 ἀσπόνδους（KJV 'implacable', NKJV 'unforgiving'; 黃 77「難和解的」）；但這字很可能是從提後三3 加進來的（so Cranfield 1.132 n.2）。

[51] 或「不憐恤人的」（新譯）。Cf. KJV, NKJV, NASB ('unmerciful'). ἀνελεήμων 在新約出現僅此一次。

[52] 像 RSV, NRSV, NIV 的 'ruthless' 一樣。

[1] Cf. BAGD 291 (s.v. ἐπιγινώσκω, 1 a); Thayer 237 (s.v. 1). ἐπιγνόντες = concessive participle (MHT 1.230). ἐπιγινώσκω 這複合動詞在新約另外出現十一次（新約全部 44 次）：一次的意思是「敬重」（林前十六18）。七次的意思與簡單動詞 γινώσκω 無異：「知道」（林前十四3；林後十三5〔現中〕）、「認識」（西一6〔思高、現中〕；提前四3〔思高、新譯〕）、「了解」（思高）或「明白」（新譯）（林後一13〔兩次〕、14）。餘下的三次，動詞內的前置詞有加強意思的作用：「完全知道」與部分的認識相對（林前十三12〔兩次〕，新譯），「人所共知」與「人所不知」相對（林後六9，思高、新譯）。

[2] G. Schrenk（*TDNT* 2.221）將單數的 τὸ δικαίωμα τοῦ θεοῦ 解為指「神的律例或典章〔複數〕」；可是，這片語是由隨後的 ὅτι-clause 解釋的，因此不應與複數的那個詞語認同。

性變態的行爲，也包括第二十九至三十一節的惡行。「是當死的」[3] 在思高聖經譯爲「應受死刑」；[4] 這譯法給人的印象，就是所指的是地上的、法律上的死刑。可是，在上述的各種罪惡中，極少是地上的政府定爲（甚或可以定爲）應受死刑的；保羅清楚的教訓是，行這種惡事的人不能承受神的國（林前六9～10；加五19～21）；希臘人本身亦有惡人死後必受報應的教訓，保羅必然亦會考慮到這一點。基於這些原因，「當死的」較可能是指末世性的死亡，等於被排拒於天國的門外。[5] 「他們雖知道……然而他們不但自己去行」這個對比，清楚顯示這「知道」是與本段所描寫的犯罪情形同時的；就如在第二十一節，人擁有關於神的知識，卻同時不榮耀祂和感謝祂，照樣，人雖然知道神公義的規定，他們仍然堅持要走罪惡的道路。[6] 在第二十一節「他們雖然知道神」這話的提示下，這裏「他們雖知道……」的含義似乎是：在他們所擁有關於神的知識裏面，包括這裏所說的知識，就是面對神的公義和祂對罪惡之毫不妥協，他們的惡行必要遭受至終的刑罰。[7]

δικαίωμα 在新約另外出現九次（包括本書的二26，五16、18，八4）；詳參《來》2.48-49。

3 ἄξιοι θανάτου εἰσίν. Porter（'Romans 1.18-32' 219）根據所羅門智慧書二1（LXX 一16）ἄξιοί εἰσιν τῆς ἐκείνου μερίδος εἶναι = 'they are fit members of his party' (NEB) 這話，將本節此句解爲「死亡是他們的狀況」，意即他們是屬於死亡的營地。此解釋欠說服力。

4 Cf. Ridenour 12: 'God's death penalty for all these crimes'——在黎登奧 24 被誤譯爲「神是爲人類的罪死」！

5 Cf., e.g., Brooten, 'Paul' 82 n.22（不過作者認爲不必排除地上的死亡之意）；Cranfield 1.134; Fitzmyer I 836*a* (§26); Fitzmyer II 289-90; Murray 1.51.

6 關於「知道」是指現在而非過去這一點，詳參 Murray 1.51-52 有力的論證。

7 Cranfield 1.134. Cf. Byrne 72.

「他們不僅自己作這些事，而且還贊同[8] 作這些事的人」（思高）。[9] 這句話[10] 對一些釋經者引起這個問題：贊同別人作惡，怎麼會是比自己行惡更壞的事呢？[11] 一般的答案是：比起一個在強烈的試探壓力下而犯罪的人，一個在旁表示贊同前者的人是更應受譴責的，因爲通常他不是在壓力之下，他的態度很多時候是反映了一種牢固的決定；此外，贊同別人行惡，等於刻意地促進一種對罪惡有利的輿論的形成，而令致無數的人陷於敗壞。[12] 這種答案言之成理；不過，經文不必引起上述的問題。因爲保羅並不是談及一些本身沒有行惡，而只是贊同別人行惡的人；他所談及的人，不但自己繼續行惡，而且還贊同、因而鼓勵別人行惡。[13] 「不僅……還」所表達的，是同一班人在行惡的事上變本加厲的「進程」，因此這話不必帶有「贊同別人行惡比自己行惡更應受譴責」的含義；當

---

8 συνευδοκέω 在新約另外出現五次，意思分別是：「願意」（現中：林前七12、13），「贊成」（路十一48，思高）或「贊同」（現中：徒八1，二十二20）。

9 兩個「作」字在原文依次是：ποιέω, πράσσω（上半節用的是後者）。一些英譯本譯爲 'practice . . . do . . . practice'（NKJV, NASB, NRSV），以作區別。Espy（'Conscience' 185 n.62 [continued]）認爲，ποιέω = 'do' 是簡單的「作」，πράσσω = 'practise' 是慣性的「常作」；但二字在新約的用法並不支持這種區別（詳參七15 註釋）。另一種區別是：πράσσω 不像 ποιέω 那麼精確，前者指那些「在異教徒之惡行的沼澤中腐朽的人」的行動，後者則指那些「曉得、卻故意違反神的公義要求的人」的行動（C. Maurer, *TDNT* 6.636; endorsed by Morris 100 n.320）；可是，πράσσω 在二1 是用來指那「論斷人」者的行動，而這人似乎並不是在那些「在異教徒之惡行的沼澤中腐朽的人」的行列中。

10 Chadwick（'Paul' 294）指出，在斐羅的作品中有跟這話非常相似的話：對於行惡的人最嚴重的指控，就是他不但自己行惡，還與他人合作來行惡。

11 Barrett 40 的解決辦法是這樣的：保羅在下一段（二1 及下）將會處理那些不贊同剛描述完畢的惡行的人；在此之前，他現在先處理那些贊同這些惡行的人；這樣，本節的「不僅……而且」（思高）意即：我所論的不僅是那些作這些事的人，也是那些贊同的人，你們都是同在定罪之下。還有你──你這不贊同，而是論斷人的──你也是在定罪之下。但如 Cranfield 1.134-35 所指出的，這樣解釋原文殊不自然。

12 So Cranfield 1.135; cf. Kuss 56; Lightfoot 257; Moo I 116

13 So, correctly, Morris 100.

然，「不僅……還」這種雙管齊下的行惡，比起單是自己行惡，其後果是更嚴重的。

一18～32　回顧這一整段，[1] 還有幾點值得留意或需要提出來討論。（一）「任憑」（即「交付與」）一詞出現三次（24、26、28 節），引出了對同一情況三次不同的描寫，其中呈現著一種「進程」：第二十四節所述的情況，由第二十六、二十七節作進一步的解釋；然後第二十八至三十一節把整個範圍，從肉慾的罪行擴大至各種違反社會秩序的惡事。[2]（二）按本段的描述，神顯然是一位「以罪罰罪」的神；祂這種報應的原則，使罪人自食其果。[3] 當然，我們不容易明白，為甚麼恨惡罪惡的神，要把人交付於罪（讓他們繼續犯罪），作為祂對他們犯罪（不以神為神，反倒崇拜偶像）的刑罰；另一方面，這一點正好說明，我們必須避免把保羅「現代化」的危險，即是為要使保羅符合現代人的思想，而把我們自己的結論讀進保羅的書信裏去。[4]（三）不但第二十七節下半的「受」字原文內的前置詞表明，罪人所受到的報應，是與他們的罪行相稱的；還有本段所用的字彙，多處前後呼應，表明了神的刑罰

---

[1] Porter（'Romans 1.18-32'）認為，本段是一段獨立的文字，類似希臘猶太教的一種論述，這種論述的目的，是要建立、維持，並增強猶太團體與外邦人之間清楚劃定的界線和距離；保羅在二1～16 則對一18～32 之論述的內容提出挑戰和反駁（這兩點依次見 215-21、221-28）。這就是說，本段並不代表保羅自己的思想，其中的觀念是違反和妨礙保羅向外邦人宣教的神學和工作的。筆者沒有被作者的討論說服。Cf. Wolters, 'Romans 1' 66-68；作者對 H. Hart 的見解（類似 Porter 的第一點）提出反駁。

[2] Cf. Michel 103-4, 105; Kuss 47-48. 正文所說的「進程」，不是 J. White（*Eros Redeemed* [Downers Grove 1993] 18-19, cf. 65, 67）所指的不同的「階段」：他認為本段所描寫的審判，是分階段（一個接著一個）臨到人的。Byrne 64 正確地指出，經文波浪式的三小段不是指按先後次序發生的三次神人關係的破裂，而全是指人同一次的、原來的錯誤（不以神為神），以及神對此的反應。

[3] Cf. W. Grundmann, *TDNT* 1.311; G. Stählin, *TDNT* 5.443. 亦參一24 註釋註 4。

[4] Cf. Whitely, *Theology* 17-18 (cf. 28); F. F. Bruce, *Romans* (TNTC; London 1963) 10 (cf. 136).

正是人的罪所當得的報應：人拒絕以神爲神來榮耀祂，即是不承認神的榮耀，結果就是他們羞辱自己的身體；[5] 人在性事上的變態行爲，乃是他們在宗教範疇上歪曲事實（以偶像取代神的榮耀、以謊言取代神的真理）應得的懲罰；[6] 他們選擇不承認神，結果就獲得一個「敗壞的心」，這個心失去了作出正確道德判斷的能力，致令他們不但自己行惡，而且贊同別人行惡。[7]

（四）一些釋經者認爲，保羅在本段特別想到亞當，他刻意用了聖經關於這位始祖犯罪的記敘，來描寫人的窘境。此說的論據有兩方面：（1）第二十三節模仿了創世記一章二十至二十六節的詞彙；十九至三十二節所描繪的事件的先後次序，使人想起創世記一至三章有關亞當的故事。[8] 這些釋經者進一步認爲，（2）影響了本段之寫作的，不僅是創世記有關亞當犯罪的記錄，還有詩篇第一O六篇；事實上，在保羅的三重「任憑」背後的，就是這篇詩。[9] 合併上述兩點，得出的結論就是：保羅把當代人類的罪，不但描寫

---

5 即是 οὐ[κ] ἐδόξασαν 與 ἀτιμάζεσθαι（21、24 節）前後呼應。二者的關連在於保羅多次以 ἀτιμία 爲 δόξα 的相反詞（Hooker, 'Further on Romans 1' 182）；參：林前十五43；林後六8；林前十一14、15。

6 即是 μετήλλαξαν（26 節）與 μετήλλαξαν, ἤλλαξαν（25、23 節）前後呼應。Cf. F. Büchsel, *TDNT* 1.259; Kuss 50.

7 即是 οὐκ ἐδοκίμασαν 與 ἀδόκιμον（28 節）前後呼應；亦參 συνευδοκοῦσιν（32 節），此字是與前二字同一字根（δοκ-）的（參：黃錫木 II 231; B. M. Metzger, *Lexical Aids for Students of New Testament Greek* [Princeton, NJ 1965] 72-73）。

8 Hooker, 'Romans 1' 76-78; 'Further on Romans 1' 85. 接受此說的釋經者包括：Barrett, *Adam* 17-19; Bruce 80. Cf. Whiteley, *Theology* 52.

9 Hooker, 'Further on Romans 1' 85-87. Allen（'Romans i-viii' 29）先於 Hooker 達到這個結論。他們認爲：羅一23 引詩一O六（LXX 一O五）20；羅一24、26、28 的 παρέδωκεν αὐτοὺς ὁ θεὸς 是該詩 41 節 παρέδωκεν αὐτοὺς εἰς χεῖρας ἐθνῶν 的回響；羅一24、26 依次有該詩 14、48 節的回響；羅一本段與該詩同樣表明人的罪與神的刑罰的關聯。Cf. J. Schneider, *TDNT* 5.192 n.11. Wedderburn（'Adam in Romans' 416）認爲：亞當的故事確是在羅一18～32 本段的背後，但若謂保羅刻意用了聖經關於這位始祖犯罪的記述，來描寫人的邪惡，這講法是誇張的。

爲亞當的罪重頭再來一次，也描寫爲大規模地重複了以色列對與她立約之神的罪。[10] 不過，上述兩點都受到質疑。[11] 筆者認爲，上述的第一論點不能確定，[12] 支持第二論點的理由倒是較爲有力的；除了詩篇一O六篇外，耶利米書二章十一節（也許還有申命記四章十五至十八節）可能也是羅馬書一章二十三節的舊約背景的一部分。[13]

（五）如果保羅在第二十三節確是暗指詩篇一O六篇二十節和耶利米書二章十一節（兩段所指的，依次爲以色列拜金牛犢，以及耶利米時代的以色列人離棄耶和華去敬拜別神），這事實對本段對象的問題有甚麼意義呢？一說認爲，這個事實加上第二、三章（特別是二17～24）對猶太人提出控訴的事實，暗示保羅認爲，當他在本段描述異教世界明顯的犯罪情況時，他其實是在描寫墮落的人類之基本罪性；換句話說，本段所描寫的不僅是外邦人，也包括猶太人。[14] 可是，保羅在第三十三節暗指舊約該二段經文的事實，不一定有上述解釋所賦予之意義；他可能只是借用了那些經文所用的詞彙，把它應用在外邦人的身上：保羅熟讀舊約聖經，因此，當他要

---

[10] Allen, 'Romans i-viii' 15.

[11] 關於第一點，Fitzmyer II 283 指出，羅一23 的 ὁμοίωμα 沒有在 LXX 創一26 出現，該處用的是 ὁμοίωσις；羅一23 用 ἀνθρώπου, 不等於就是暗指創一26。Cf. Bassler, *Impartiality* 195-97 (against Hooker). 關於第二點，Stowers 93 提出五點反對理由，認爲羅一23 並無暗指 LXX 詩一O五；但是這些理由不見得很有說服力，例如，LXX 詩一O五20 說，以色列人以「吃草之牛的像」取代「他們的榮耀」，羅一23 則說神的榮耀。可是以色列的榮耀就是神自己（so Cranfield 1.119）。

[12] Furnish（'Homosexuality' 30）說，羅一18～32 既沒有包含來自創一至三章的任何引句，也沒有暗指該三章之中任何地方，是可以辨認出來的。Fitzmyer II 274 認爲，Hooker 在本段所看出來的、創世記有關亞當之故事的回響，根本不存在。Cf. Martin, 'Romans 1:18-32' 334 (n. 7 refers to Stowers 86-94, among others).

[13] Cf. F. Büchsel, *TDNT* 1.251-52; Michel 103; Leenhardt 67 fourth n.

[14] Cf. Bassler, *Impartiality* 122; Bassler, 'Romans' 45 n.8; Cranfield 1.105; Davies 47-49; Wedderburn 119-20.

描寫外邦人拜偶像之罪時，就自然地用了舊約聖經用來描寫以色列人犯同樣罪的一些字彙。[15]

（六）本段的動詞，現在時態的和過去不定時時態的交替出現。[16]（1）一些釋經者認爲，本段以現在時態開始，於第二十一節開始轉爲過去時態，又於結尾時回到現在時態，這現象表示，中間的一段（21～31 節）所描寫的並不是希臘世界現今的情況，而是保羅當代的人的祖先的情況；不過，保羅把當代的外邦人視爲與他們古代的先祖合而爲一，以致他們也有分於他們祖先的罪咎。[17] 這看法的後半部分流於牽強，其前半部分也不是原文動詞交替現象的唯一解釋。[18]（2）較好的解釋是：本段首尾的句子都是用現在時態動詞的：神的忿怒現今向那些在不義中壓制真理的人顯明（18 節），而外邦人——他們陷入極深的罪惡中，是在過去已發生的事——不但自己行這些惡事，還贊同別人行這些惡事（32 節）；中間用過去時態的一段（21～31 節），則描寫了敬拜偶像和罪惡充斥的外邦文化是如何變成現今（即保羅當代）那個樣子的。這就是說，保羅在本段是用過去已發生的事，來解釋外邦人當今的狀況。[19]

---

[15] Cf. Coffey, 'Romans 1:18-32' 677; Fitzmyer II 270-71. Räisänen（*Law* 97-98 n.23）指出，LXX 詩一Ｏ五20 關鍵性的 μόσχου ἔσθοντος χόρτον（「吃草之牛」）等字沒有在羅一23 出現，這就使人懷疑保羅是否有意叫讀者（聽眾）想起金牛犢。這就是說，本段指的是外邦人，不包括猶太人在內。亦參一18-32 註釋引言首段。

[16] 現在時態用於 18、19a、20、32 節，過去不定時時態用於 19b、21～31 節（除了25b）。NEB 將所有的過去不定時時態的動詞，譯爲或是現在完成時態，或是簡單的現在時態。

[17] Coffey, 'Romans 1:18-32' 675-76, 678. Cf. Betz, 'Romans' 338, 342 n.101（作者認爲一20～23 所指的是最初的人類）。

[18] Michel 99 認爲，這種現象是講道體裁中的巧妙和多樣性的一部分（'The constant alternation between present and aorist is part of the subtlety [Feinheit] and variety of the preaching style'）。

[19] Stowers 90. 按此解釋，原文那些過去不定時時態的動詞，可視爲 'constative or complexive aorist(s)', 相當於過去未完成時態（so Fanning 258-59 ）。Stowers 91 又比較本段與五12～

可是，第二十節說外邦人是（現今是，參19a）難辭其咎的，而二十一至二十三節隨即解釋爲甚麼他們是無可推諉；這就是說，二十一至二十三節不能限於以往發生的事。（3）因此，也許最符合文理的解釋是：原文的過去不定時時態的動詞，指過去曾經發生、現今已成爲普遍的事，即是指異教世界歷世歷代的情況。[20] 若果本段的描述只是關乎以前的時代而不是同時適用於保羅當代，本段對於保羅的論證便毫無貢獻，根本不應白佔篇幅。[21] 第三十二節的現在時態尤其清楚表明，保羅所要描述的並不是一個已完結的歷史過程，而是異教世界現今的道德瓦解情形；保羅在本段要宣告神的審判（神的忿怒向人顯明），因此他所關注的，不是神的啓示以往的一個階段，而是要證明，神在所有的時代都向人顯明祂自己，以致他們是要向祂負責的。[22]

17，從而作出以下的區分：一20～31 主要是指在摩西律法之前的外邦人，一31 以後則指摩西之後的人。但是一32 的「知道」，不一定要與摩西律法拉上關係（參該節註釋首段）。

[20] I.e., taking the aorists as gnomic (so Fitzmyer II 282; Mounce 79 n.11).

[21] So Harrison 27（海爾遜 77）。

[22] Michel 108; cf. Bultmann, *Theology* 1.250-51.

b　神是不偏待人的（二 1 ～ 16）

1 你這論斷人的，無論你是誰，也無可推諉。你在甚麼事上論斷人，就在甚麼事上定自己的罪；因你這論斷人的，自己所行卻和別人一樣。

2 我們知道這樣行的人，　神必照真理審判他。

3 你這人哪，你論斷行這樣事的人，自己所行的卻和別人一樣，你以為能逃脫　神的審判嗎？

4 還是你藐視他豐富的恩慈、寬容、忍耐，不曉得他的恩慈是領你悔改呢?

5 你竟任著你剛硬不悔改的心，為自己積蓄忿怒，以致　神震怒，顯他公義審判的日子來到。

6 他必照各人的行為報應各人。

7 凡恒心行善、尋求榮耀、尊貴，和不能朽壞之福的，就以永生報應他們；

8 惟有結黨、不順從真理、反順從不義的，就以忿怒、惱恨報應他們。

9 將患難、困苦加給一切作惡的人，先是猶太人，後是希臘人；

10 卻將榮耀、尊貴、平安加給一切行善的人，先是猶太人，後是希臘人。

11 因為　神不偏待人。

12 凡沒有律法犯了罪的，也必不按律法滅亡；凡在律法以下犯了罪的，也必按律法受審判。

13（原來在　神面前，不是聽律法的為義，乃是行律法的稱義。

14 沒有律法的外邦人若順著本性行律法上的事，他們雖然沒有律法，自己就是自己的律法。

15 這是顯出律法的功用刻在他們心裏，他們是非之心同作見證，

並且他們的思念互相較量，或以為是，或以為非。）

16 就在　神藉耶穌基督審判人隱秘事的日子，照著我的福音所言。

本段話的對象，是保羅稱爲「一切論斷人的人」（1a，呂譯）。「一切」這詞（即和合的「無論你是誰」）表示，所指的可能是個猶太的「判斷別人者」（金譯），或是個異教的道德哲學家。[1]（一）由於保羅到了第十七節才指名提到「猶太人」，又強調猶太人與外邦人在神的審判之前的同等地位（9～11、12～16節），因此一些釋經者認爲，保羅在本段是同時想到猶太人和外邦人，[2] 本段構成了一章十八至三十二節（外邦世界的審判）與二章十七至二十九節（猶太人並無優勢）之間過渡性的一段。[3]（二）另有釋經者認爲，本段與前一段（一18～32）是一氣呵成的，本段所描寫的仍只是外邦世界的情況。[4]（三）一個新穎的解釋是，本段話的對象是保羅虛構的一個外邦的自誇者（一30，惡行目錄中的第十五項），即是假裝道德高尚而驕傲地論斷別人的僞善者；保羅用了當代的辯士一種典型的伎倆，就是把一個虛構的對話者描寫爲

---

1 後者的一個傑出例子是尼祿大帝的家庭教師、一世紀的斯多亞派道德學家辛尼加；詳參 Bruce 82-83. Meyer 1137*a* 就是將本段解爲指有道德原則及虔誠信教的人；cf. Stott 80-81.

2 Cf. Barrett 41; Michel 112. 採此立場的釋經者還包括：W. S. Campbell 141; Wedderburn 126. Walters 70 認爲保羅在此故意用了最蓋括性的描述語，在二11 之後才容許猶太人與外邦人的區分法顯露出來。 Giblin（*Hope* 337）謂保羅的對象是任何一個判斷別人的人，但他同時暗中針對猶太人。Gruenler 931*b*-32*a* 認爲保羅的對象是驕傲地判斷別人的猶太及外邦基督徒。

3 Michel 97. Cf. Seeley, *Deconstructing* 131-32.

4 Gaston, *Paul* 119-20; Morgan 23. Tobin（'Romans 1:18－3:20' 301 n.8, cf. 312-13）也是認爲，二1～5 的虛構的對話者是個外邦人；這人與二17～29 虛構的對話者（猶太人）互相對應。參：徐 11-12。

某一類型的人物，而真正的對象，就是在聽眾當中，其行爲與所描寫的人物相若的那些人。[5]

（四）較普遍的看法是，本段話的對象是猶太人。用來支持這看法的理由包括以下各點：（1）本段跟所羅門智慧書十一至十五章有不少接觸點（見下面註釋），這就提示我們，保羅想及的就是該書所表達的、那些猶太人的假設。尤其是第四節回應了智慧書十五章一至三節那段；保羅似乎有意要打擊猶太人的假設，即是神的子民不會犯外邦人所犯那些較卑污的罪，而猶太人所犯任何的罪，都不足以動搖他們以神選民身分所享有的、在神面前的特殊地位。（2）神「豐富的恩慈、寬容、忍耐」（4 節）最合宜的解釋，就是指神在祂選民的頑梗不信之前，所顯出極大的寬容和忍耐。（3）前一段（一18～32）對外邦人之宗教及行爲的指控，是希臘時期典型的、猶太人對外邦人的指控，這可見於該段與所羅門智慧書十一至十五章之間眾多的相似之處。似乎保羅在前一段「投猶太人所好」之後，現在就轉而向猶太人說話。（4）猶太人對外邦人的典型態度，就是自以爲在道德方面比他們高一等，有資格批評他們在宗教和道德方面的敗壞；在並無相反指示的情況下，我們大可以自然地假定，本段的對象是猶太人。（5）第十七節明言「你稱爲猶太人」，而保羅並無表示這是個新的題目，因此這個「你」跟第一至五節的「你」應是指同一個人；下一段（17～29 節）與本段的主題十分相似，在某些方面是重複了本段，[6] 這提示猶太人在本段已經是在保羅的視野之內。（6）在本段之內（9、10 節）以及在本段的前後（一16，三9），保羅都提到猶太人和希臘人（按

---

[5] Stowers 11-15 (especially 13), 16-21 (esp. 20-21), 37, 100, 103-4. 這伎倆稱爲 'speech-in-character'（προσωποποιία）。Stowers 12, 103 則謂保羅所描寫的人物是集惡行目錄中第十三至十五項於一身的。 Cf. Elliott 125: 'The characterization is *hypothetical*'.

[6] 例如：比較 1c、3a 和 21～23 節。

文理即是外邦人），或是「在律法以下」跟「沒有律法」的區別（12 節），這提示保羅在一章十八節至三章二十節這一整段裏面，他會維持這種二分法；他大抵不會用本段這麼長的篇幅，來提及外邦人中的道德學家。[7]

基於上述的理由，同時考慮到本段首節那十分籠統的講法（原文直譯作「每一個論斷者」），（五）本段的對象可能最宜視爲主要是猶太人，[8] 但不必完全排除異教的道德哲士。[9] 這就是說，本段開首的三節是適用於任何的論斷別人者，但就事實而論，從本段一開首，猶太人就已經是本段話隱藏的對象，儘管保羅到了第十七節才清楚表明他的對象是誰。

i　難逃神的審判（二1～5）

二 1a　「你這論斷人的，無論你是誰，也無可推諉。」

原文開首有「所以」（思高）一詞，將本節[1] 與上文在邏輯上連起來。[2] 一些釋經者把這詞視爲指向下文，[3] 「所以」所引介的是個三段論法的結論：你論斷別人作某些事（大前提）；你自己也

---

7 以上理由見：虞格仁 98-102；Cranfield 1.138; Dunn 78; Dunn, 'Yet Once More' 107; Fitzmyer II 297; Morris 107-8; Murray 1.55-56; Schreiner, *Law* 190; Schreiner, 'Romans 2' 141; Thielman, *Paul* 290 n.34; Watson, *Paul* 110. Hübner（*Law* 95 n.75）認爲，保羅之所以到了 17 節才明說「你稱爲猶太人」，跟他口授此信的事實有關：他的思想快過他的言語，雖然他未說出口，其實他早已在想到猶太人。

8 So, e.g., Bruce 83 ('chiefly'); Moo I 127 ('primarily'); Bornkamm, *Experience* 69 n.54 ('especially'); Nygren 117-18. Cf. also Carras, 'Romans 2' 191.

9 Laato（*Paul* 89）認爲，猶太人代表所有高抬自己去審判別人的人。

1 一些釋經者認爲 1 節是個註解，並非出自保羅的手筆（Bultmann, 'Römerbrief' 200; cf. Käsemann 54）；這見解廣泛地不被接納。第 3 節假定了 1 節，故此不應把 1 節刪去（so Wilckens 1.123）。

2 一些釋經者認爲，διό 在這裏已失去其原來的「所以」之意，只是個過渡性的虛詞；so Michel 113; Fitzmyer I 836*b* (§29).

3 E.g., Knox 405; Hübner, *Law* 95-96 n.75. 後者謂 διό 可能是 διὰ τοῦτο 的縮寫，而 διὰ τουτο 可指下文將要提及的原因（如在帖前二13，三5）。作者對帖前該二節 διὰ τοῦτο 的解釋，值得商榷（參《帖前》179、235）。

作同樣的事（小前提）；因此，你是自定己罪，無可推諉。[4] 亦有釋經者將「所以」視爲同時指向上文（一21～32）和下文（二1b）。[5] 較自然的看法，無疑是將「所以」解爲單指向上文。在這前提下，（一）一說將「所以」連於前一段的全部（即是一18～32）：該段已宣告所有的人（不僅是外邦人）都犯了罪，*所以*本段的猶太人也包括在罪人之中，無可推諉。[6] 這解釋必須把上一段看爲描寫了全人類的罪，而不僅是外邦人的罪；但我們在上文所得的結論是，該段所描寫的主要是外邦人。[7]（二）另一說把「所以」連於前一段的上半（即是一18～23），得出的意思就是：人拒絕了關於神的知識（並以他們的行爲表明這事實），*所以*所有人都是在祂的審判之下；這包括那些比起凶殺、偷竊、姦淫者以更狡猾的方式去拒絕神的人。[8]（三）一個類似的解釋是，「所以」將本段連於一章十八至十九節：由於神的忿怒已向所有的人顯明，並由於所有人都擁有關於神的知識，*所以*那論斷別人的人也是在神面前「無可推諉」的；[9]「無可推諉」這個詞顯然是從一章二十節重複過來的（這詞在新約出現就只有這兩次），這證明保羅現在是從前一段

---

4 Murray 1.56 認爲不能排除這個可能。Cranfield 141 n.2 質疑有否別的證據支持 διό 的這種用法。

5 Moores 47-48. 按此作者的解釋，διό 一面引介一個三段論法的結論：大前提——沒有人可以犯罪而不被神定罪（因此所有罪人都被定罪）；小前提——神已把所有人交付與罪（因此所有人都是罪人，所有人都被定罪）；結論——你（因你是個人）不能逃脫被定罪。與此同時，διό 亦指向 1b 所說的原因：因他竟然判斷別人（其實他自己應受到同樣的判斷）。

6 Cranfield 1.141-42. 認爲 διό 將本段連於上一段的釋經者，還包括：SH 55; Wilckens 1.123-24.

7 見一18～32 註釋引言首段。

8 Barrett 42. 作者謂此解釋「也許」比他所提到的另一（亦即是他在其註釋初版中所提供的唯一）解釋好：即是將「所以」連於一32a，以一32b 爲插入句。但若一32b 是插入句，一32a 的主詞 οἵτινες 便變成沒有動詞的。

9 Moo I 128-29（cf. Moo II 1123*b*）。作者認爲，把二1 連於一18～19 雖然好像要跳越很多篇幅，但一18～19 代表了一18～32 的要點，因此二1 可說是承接了上一段的主要論證。

的該項指控（所有人皆無可推諉）而推到本節的結論（論斷人者也是無可推諉）。[10] 可是在上一段，至少從第十九節開始，保羅的注意力是集中在**沒有特別啓示**的人類，即主要是外邦人的身上；這就是說，一章十九至二十節所說的、人拒絕了關於神的知識，以致他們無可推諉，主要仍是指**外邦人**，不是全人類。因此，這裏的「所以」也許較宜按以下的路線解釋：（四）由於外邦人是無可推諉的（因他們違反了他們對神的知識），又由於這裏的論斷者（猶太人）完全同意神對外邦人的審判，**所以**論斷者也是無可推諉的，因他並不比外邦人優勝（1b）。[11]

保羅的對話者是「一切論斷人的人」（呂譯）；[12]「無論你是誰」是「一切」（原文是單數的「每一個」）正確的意譯。如上文指出的，本段話的對象主要是猶太人；保羅不僅是**談及**猶太人，像他在上一段**談及**外邦人，而是**直接地向**猶太人說話，[13] 以單數第二人稱的「你」字來稱他的虛構對話者，是爲要使他的話更爲有力。[14]「論斷」或「評斷」（現中）含貶意，即是像法官般對別

---

[10] Cf. Dunn 1.79.

[11] So Kuss 61. Cf. Pregeant, 'Grace' 75. Byrne 80 認爲，保羅將 1a 這個結論，在提及支持此結論的所有理由之前提出來，是爲要收辭令之效。

[12] 按 Stowers 102 的解釋，ὦ ἄνθρωπε（本節、3 節，九20；提前六11；雅二20）是個日常用的稱呼法，相等於「先生」或「朋友」（現中），故此不應譯爲「人啊！」（思高）。若是這樣，ὦ 在這裏便並不表示一絲的激動（BDF § 146[1*b*]: 'some emotion'）；cf. MHT 3.33（'no great emotion'）。

[13] Cf. Hellholm, 'Amplificatio' 144. 作者認爲，比起一19～32，二1～11 是「強化」的一個例子（'an instance of intensification'）。

[14] Cf. Cranfield, 'Changes' 282. D. F. Watson（*DPL* 214*a*）說，與虛構的對話者談話，是 diatribe 的附屬形式（'subform'）；《宗教》75*a* 謂 diatribe「往往指銳利，對談式之論文」。但 Donfried（'Romans Debate since 1977' lxx; cf. 'Romans' 119）指出，所謂的 diatribe 其實不是一個文學類型，而是一系列的修辭伎倆（'not a literary genre but rather a series of rhetorical devices'）。參導論第柒節註 10。

人作出判決。[15]

二 1b-c　**「你在甚麼事上論斷人，就在甚麼事上定自己的罪；因你這論斷人的，自己所行卻和別人一樣。」**

原文句首有「因爲」（思高）一詞，表示所引出的話（1b）是解釋上一句（1a）的：爲甚麼你這論斷人的是無可推諉呢？因爲……。思高聖經本句作：「你判斷別人，就是定你自己的罪」；[1] 但和合本的譯法較爲可取。[2] 雖然一些釋經者認爲這裏的「論斷」與隨後的「定……罪」並無分別，即是「論斷」意即「定罪」，[3] 但是區別二詞得出很好的意思：在何事上對別人作出判決的，就在何事上定自己的罪。[4] 爲甚麼是這樣的呢？答案在最後一句（1c）：「因爲你這判斷人的，正作著同樣的事」（思高）。

按照經文自然的意思，「同樣的事」應指一章三十二節的「這樣〔的〕事」，後者所指的不但包括上文第二十六、二十七節那些性變態的行爲，也包括第二十九至三十一節的惡行。但猶太人的道德被公認爲比外邦人優勝，因此問題就是，保羅怎麼可以說，猶太論斷者所作的，與被他論斷的外邦人所作的是一樣的？（一）一些釋經者認爲，保羅的話可能只是「你也是罪人」之意；或認爲保羅是說「猶太人的罪和外邦人的罪的性質相同：都是違背了自己已有

---

[15] Cf. Michel 113. κρίνω 在保羅書信另外出現四十次（新約全部 114 次）；詳參《帖後》243-45。

[1] 參：現中（「你評斷別人」）；RSV, NRSV ('in passing judgment'), NASB ('in that you judge'), TEV ('when you judge'). 這些譯法反映一個見解：ἐν ᾧ = 'while, because' (BDF § 219[2]; cf. MHT 3.253). 但是 ἐν ᾧ 之後有 γάρ 字，故此 ἐν ᾧ 大抵不會 = 'because'.

[2] 參：新譯、呂譯、當代；KJV ('wherein'), NKJV ('in whatever'), NIV ('at whatever point'). Cf. BAGD 261 (s.v. ἐν, IV 6 a): 'wherein'.

[3] E.g., Moo I 130. 二詞原文依次爲：κρίνω, κατακρίνω. 後者在保羅書信另外出現四次（新約全部十八次）：八3、34，十四23；林前十一32。

[4] 本註釋參考的中英譯本，全都保存這種區別：新譯、呂譯、思高、金譯、現中、當代；KJV. NKJV, RV, NASB, RSV, NRSV, NEB, NIV, TEV, CEV.

的亮光而行」。[5] 但這似乎不必要地削弱了保羅話語的意思。（二）另一說認爲，論斷者把自己放在神的地位上，對別人作出判決和定罪，這是一種偶像崇拜，而偶像崇拜正是一章二十九至三十一節的惡行背後的罪。[6] 但這看法被評爲對原文牽強的解釋。[7]（三）再一說認爲，保羅這話純粹是爲了爭論而使用的誇張法，與客觀的事實無關：一些猶太文獻呈現這種做法，就是將約以外的人描寫爲犯了最可惡的罪；現在保羅也是沿用了這種做法，將所有在基督恩典之團體以外的人（包括猶太人）一概描寫爲在道德倫理方面滿有缺陷。可是這樣一來，保羅在三章九節的結論便沒有真正的根據。[8]（四）還有一說認爲，「同樣的事」不必有這樣的含義，就是論斷者犯罪的方式跟被論斷者犯罪的方式完全一樣；例如，違犯第七誡的方式不止一種（參：太五27～28）。[9]

鑑於本節「你……正作著同樣的事」跟一章三十二節「行這樣事的人」的相似處，[10] 保羅很可能是在想及一章二十九至三十一節的那些惡行：猶太人一般不會犯拜偶像之罪（但見二22），他們對於保羅猛力抨擊偶像崇拜，必定鼓掌贊成；對於保羅嚴厲定反常性行爲的罪，他們也必定贊同；但是他們很可能忽略，保羅還提及那些違反社會秩序的罪行，而在這些事上，他們並不是清白的——下

---

5 依次見：Kuss 61（cf. NEB: 'you, the judge, are equally guilty'）；鮑 1.85。Cf. Byrne 81.

6 Barrett 42; cf. Barrett, *Paul* 62-63. Cf. also Catalamessa 37: 保羅特別在談及罪的本質——不虔敬及拜偶像。

7 Cranfield 1.142.

8 So Lincoln, 'Romans 1:18－4:25' 140 n.18, over against Longenecker 174-82 (esp. 180-81). Lincoln 認爲這解釋還曲解了保羅所用的辯論體裁的目的，就是在於教導而非爭論。筆者對此點存有疑問。

9 Cranfield 1.142. Davidson-Martin 1018*b*-1019*a* 就是按太五21～48 的路線來解釋羅二3 的 καὶ ποιῶν αὐτά.

10 比較 τὰ αὐτὰ πράσσεις（本節）和 οἱ τὰ τοιαῦτα πράσσοντες（一32）。

文（21～24 節）就明明的列舉了他們的一些罪行。[11] 不但如此，一章二十九至三十一節所列舉的二十一個罪惡項目，都包括或牽涉不正當的思想、態度或動機在內；從這個角度看，猶太人更可以被描寫爲「正作著同樣的事」。當然，這不是說**每個**猶太人都是**充滿**著各樣的惡行，而是說**沒有一個**猶太人是完全**沒有任何**的惡行；因此，「你……正作著同樣的事」這句話並沒有誇大其詞。[12]

二2 「我們知道這樣行的人， 神必照眞理審判他。」

「我們知道」[1] 這詞語表示，保羅假定本節所宣告的原則，是他的猶太對話者和他自己在信仰上的共同基礎。[2] 「這樣行的人」原文作「做這種事的人」（現中），「這種事」回應了一章三十二節的同一個詞語，以及本章一節的「同樣的事」（思高）。「照真理」的原文片語引起了幾種解釋：（一）神的審判是臨到那些「實在」作這種事的人。[3] 但是原文的字的次序絕不支持這個看法：原文片語是在「臨到那些做這種事的人」**之前**，因此不可能是形容動詞「做」字。（二）「上帝審判做這種事的人是沒有錯的」（現中），即是神的審判「正確地」或「公正（罪有應得）地」臨到作這種事的人。[4] （三）「上帝必照著真理審判行這些事的人」（新譯）[5] ——「真理」被解爲（例如）「指神的全部話語」、「絕對

---

11 Cf. Dunn 1.80, 90; Moo I 130; Laato, *Paul* 90; Lincoln, 'Romans 1:18 -- 4:25' 140. Stuhlmacher 49 也是認爲，保羅在二17 及以後解釋了「正作著同樣的事」的意思。

12 Cf. Laato, *Paul* 90-91.

1 οἴδαμεν δέ（亦見於二2，三19，八28；在保羅書信另外只見於提前一8）；οἴδαμεν γάρ（羅七14，八22；林後五1）有同樣的作用，即是表示保羅假定這詞語所引介的話，是會被讀者或是他心目中想及的人所接受的（cf. Cranfield 1.143; Cranfield, 'Changes' 285）。

2 因此，本節不必亦不宜解爲出自猶太對話者（如 Barrett 42-43; Hunter 37; NRSV 的解釋）。So, correctly, Fitzmyer II 300.

3 LN 70.4: κατὰ ἀλήθειαν = 'actually'.

4 I.e., κατὰ ἀλήθειαν = 'rightly' (NASB, RSV; Fitzmyer I 836*b* [§29]); cf. TEV, CEV.

5 Cf. KJV, NKJV, NRSV, NIV.

的要求和標準」、「包括良心所能了解的是非善惡」、「神立約之信實，或（更明確地）祂的『義』，即是祂對祂的受造物的委身」。[6] 最自然的解釋是：（四）「上帝的處刑是按著真實」（呂譯），即神的審判是「〔按〕照真情」（思高），而不是按照一個人的外表或聲稱，或是他自認為在神面前享有的特別的權利或地位。[7] 「審判」原文是個名詞，在這裏所指的不是神審判的行動，而是祂定為有罪的判決。[8]

二3　「你這人哪，你論斷行這樣事的人，自己所行的卻和別人一樣，你以為能逃脫　神的審判嗎？」

這辭令式問句把剛在上一節宣告過的審判原則，應用在第一節所描寫的論斷者身上。本節開首的「你」字有強調之意，即是「你這論斷作這樣事、自己又去作的人」（呂譯）——你這個與被你論斷的人同樣有罪的人！[1] 如在第一節，「論斷」或「評斷」（現中）含貶意，即是像法官般對別人作出判決。如在一章三十二節，在原文不同的兩個「行」字在意思上並無分別。[2] 如在上一節，神的「審判」是指神定罪的判決。猶太論斷者「以為」[3] 自己可以逃

---

6 依次見：陳終道 73；陳德尊 40；徐 15；Garlington, 'Romans II' 53 (cf. Dunn 1.80-81; Byrne 84).

7 Cf. Cranfield 1.134; Davidson-Martin 1018*b*; Harrison 28（海爾遜 80）。

8 κρίμα 在保羅書信另外出現十一次（新約全部 27 次）：除了一次指「訴訟的事」（林前六7，思高），一次指神的「決斷」（羅十一33，思高、現中），一次指魔鬼所受的「刑罰」（提前三6）或魔鬼對自大的初入教者所作的「判決」（思高），其餘八次都是指神的「審判」（羅五16），尤其是祂「定罪」的判決（如在本節：羅二3，三8；林前十一29、34；提前五12）和隨後的「刑罰」（羅十三2；加五10〔新譯〕）。

1 Cf. NEB: 'you, any more than they'. *Pace* MHT 3.37 ('without much emphasis').

2 參一32 註釋註 9。*Pace* Dunn 1.81 (in agreement with C. Maurer, *TDNT* 6.636).

3 鮑 1.86 強調 λογίζομαι 在本節有「計算」的意思：「他們計算過，有理由這樣相信；但是他們計算錯了」(cf. Thayer 379, s.v. 3 b)；但參 BAGD 476 (s.v. 3). λογίζομαι 在本書另外出現十八次，在其他的保羅書信另外出現十五次（新約全部四十次，異文不算在內）；詳參《腓》450-51 連註 124（註 123 的「腓三3」應為「腓三13」）；《來》2.288 連註 132。

脫[4] 這個判決，因他認為自己既是屬乎神的立約選民這個群體，就在審判的事上也是享有豁免權。[5] 但是保羅這句辭令式問句顯然的含義，就是他的對話者的「以為」是不對的想法；神的審判之基本原則，反而肯定他必定不能逃脫，因為同樣的「真〔實〕情〔況〕」（2 節，思高）會招致同樣的判決。[6]

二4 「還是你藐視他豐富的恩慈、寬容、忍耐，不曉得他的恩慈是領你悔改呢?」

這第二個辭令式問句繼續並加強了上一句對猶太論斷者的追問。[1] 「還是」並不表示本節和上一節是對猶太對話者之態度「二者任擇其一」的解釋，而是另一個、更強的表達方式。[2] 這辭令式問句的作用，是要警告此論斷者不要「藐視……不曉得……」。「藐視」[3] 在這裏的意思可能不是對神的恩慈嗤之以鼻，認為它毫無價值；[4] 在「不曉得……」一句的提示下，「藐視」可能意即不

---

4 ἐκφεύγω 在新約另外出現七次；詳參《帖前》391。這字在此與 φεύγειν ἀπό（太三7，二十三33；路三7）同義。

5 猶太人的自信，可見於所羅門智慧書的文字，例如：「以色列人固然受了試探，但這只是出乎仁愛的懲戒，要他們明瞭不虔敬的人，在天主義怒的審判之下，怎樣受了懲罰；因為你考驗以色列人，自來就像一個規勸的父親：你審問埃及人，卻像一位定罪的嚴厲君王」（十一9～10，思高〔10-11〕）；「你對我們只是懲戒，對我們的仇人卻是千百倍的鞭笞」（十二22，思高）；十五1～4（引於二4 註釋註 9）。有關羅一18～二5 與智慧書十一至十五章之間的異同，詳參 SH 51-52; Laato, *Paul* 86-89, 94-95.

6 Kuss 62.

1 ἤ = both continuative (Kuss 62) and ascensive (Murray 1.58).

2 Cranfield 1.144. 作者引 ἤ 字在林前九6 類似的用法以茲比較。

3 καταφρονέω 在新約另外出現八次，除了一次是用在好的意思上來指耶穌「輕看」十字架的羞辱（來十二2），其餘七次都是（如在本節）用在不好的意思上：「輕視」（新譯：太六24，十八10；路十六13）、「輕看」（提前六2）、「小看」（提前四12）、「藐視」（林前十一22；彼後二10〔現中〕）。

4 Dunn 1.82-83 認為「藐視」在這裏是太強的意思；他採納 BAGD 420 (s.v. 1) 的解釋：對神的恩慈有錯誤的想法。參：金譯：「錯估」。C. Schneider（*TDNT* 3.632）將「藐視」看為與智慧書的猶太人對神有不配（即是與神不相配）的思想十分相似。

夠嚴肅地面對神的恩慈的含義。受詞不是三樣東西：「他豐富的恩慈」、「寬容」和「忍耐」；[5] 而是一樣東西：「他慈惠寬容與恒忍之豐富」（呂譯）。[6] 下一句重提神的恩慈，好像以恩慈這個項目來概括本句的三個項目；這就提示我們，神的恩慈[7] 就是祂的寬容和忍耐，[8] 即是祂以慈悲爲懷，約束自己不降刑罰、不施行祂的義怒。[9] 猶太論斷者沒有嚴肅地面對神的恩慈的含義，因而沒有考

---

5 As in J. Horst, *TDNT* 4.382 n.62.

6 即是 πλούτου 之後那三個詞都是附屬於 πλούτου（由 πλούτου 所「限」）的（so, e.g., NKJV, NASB; NRSV; NIV; Kuss 63; Käsemann 55; Schlier 70）。現中沒有把這字譯出，表示此譯本認爲這字隨後的三個名詞是 epexegetic genitives / genitives of apposition. πλοῦτος 在保羅書信另外出現十四次（新約全部 22 次）；除了一次具字面意義，指今世的「財富」（提前六17，思高、新譯），其餘皆爲比喻性用法，分別指神（羅十一33；腓四19）或基督本身（弗三8）的豐盛；神的榮耀（羅九23；弗三16）、恩典（弗一7，二7），祂在聖徒中所得基業（弗一18）的豐盛；福音奧祕之榮耀的豐盛（西一27）；信徒在真知灼見上的豐足（西二2，參思高），在捐獻上「豐厚」的慷慨（林後八2，思高、新譯）；以及因猶太人不信福音而爲世界及外邦人帶來的「富足」（羅十一12〔兩次〕）。

7 χρηστότης 在新約另外出現九次，全部在保羅書信中；詳參《真理》346-47；Fung, *Galatians* 267-68.

8 Cf. K. Weiss, *TDNT* 9.487-88. ἀνοχή 在新約另外只出現一次（羅三26）；μακροθυμία 在保羅書信另外出現九次（新約全部十四次），詳參《真理》346（cf. Fung, *Galatians* 266-67）。Murray 1.58 認爲，在本節「寬容」和「忍耐」二詞在意思上並無很大的分別（cf. Byrne 84-85: 二詞皆指神在人的罪面前約束自己的怒氣）。Schlatter 77 = (E) 49-50 的見解也許較爲可取：神的「寬容」使祂延緩祂的刑罰（cf. Schlier, *TDNT* 1.359-60），祂的「忍耐」驅使祂以「寬容」對待罪人。J. Horst（*TDNT* 4.382）指出，「忍耐」並無優柔寡斷、依順，或放任的含義。

9 保羅說這句話（4a）的時候，可能特別想到智慧書十五1～4 所反映的、猶太人的優越感：作者在十四章末列舉一連串外邦人的罪行（參：羅一29～31）之後，接著說：「至於你，我們的天主，你是良善〔χρηστός〕的，忠實的，寬容〔μακρόθυμος〕的，以慈愛治理萬有。我們即使犯了罪，仍是你的，因爲我們承認你的主權；我們既承認我們原屬於你，我們就不再犯罪了。實在，認識你就是完美的正義；承認你的主權，就是不死不滅的根源。爲此，人邪惡的創作，畫家無益的作品，各式各色的圖畫，都沒有使我們誤入迷途」（思高）。猶太人自以爲比拜偶像者優越：雖然他有犯罪，但是他避免了至基本的、拜偶像的罪；他是屬於神子民的，因而有得救的把握。Cf. Barrett 43; Dunn 1.82-83; Dunn, 'Issue' 307.

慮或認識到[10] 一項應爲猶太人所熟悉的真理：[11] 神的恩慈[12] 的本意是要引導[13] 人悔改。「悔改」的意思是：對（何謂）罪與（何謂）義的想法和態度完全改變，從而生出生活方式上的改變。[14]

「悔改」原文是個名詞，這詞在新約共出現二十二次，但在保羅書信裏只用了四次；動詞「悔改」在新約共用了三十四次，只有一次是在保羅書信裏。[15] 保羅書信這麼少用「悔改」的詞彙，（一）巴列特解釋如下：對保羅來說，信心的本質並不僅是離棄一種惡的生活方式（如林前六9～11 所描寫的）；信心也是（而這是一個更深的層次）離棄一種好的生活方式，在這個生活方式裏面，人靠賴一己遵行道德律的成就，就如保羅昔日以法利賽人身分所作的（腓三6）；「悔改」這詞不足以涵蓋這兩方面的意思，因此保羅少談悔改，多談信心。[16] 不過，「悔改」既是一種思想及行爲上的改變，此詞其實足以同時包括離棄惡行和離棄自己的善行這兩個意思。（二）較好的解釋包括兩件事實：其一，對保羅來說，悔改是信心的一個要素，信心已包含悔改在內。[17] 其二，猶太教常從守

---

[10] ἀγνοῶν = 'not considering' (Murray 1.59), 'without recognizing' (NEB). Cranfield 1.144 則解爲故意拒絕承認。

[11] 參智慧書十一23：「你憐憫眾生，因爲你是無所不能的，你假裝不見人罪，是爲叫罪人悔改」（思高 24）；十二10：「你願逐漸降罰，給他們一個悔改的機會〔τόπον μετανοίας〕」（參十二20）；十二19：「人在犯罪之後，你常賜予懺悔的機會〔μετάνοιαν（即是並無 τόπον 一字）〕」（思高）。

[12] 這裏用 τὸ χρηστόν, 上一句用的是 ἡ χρηστότης. 一說認爲二者的分別在於後者指屬神的性質，前者指恩慈在神對待罪人之時的具體應用（Zerwick § 140; cf. BDF § 263[2]）；但二者較可能是相等的（so Burton § 425; DM 119；Schlier 70）。MHT 3.14 則把前者解爲「恩慈的神」（'God in his kindness'）。

[13] ἄγει = conative present: cf. Burton § 11; Fanning 219-20; MHT 3.63; Moule 8. 即是「領」字在這裏有朝向、試圖、意欲，但並不成功的含義。

[14] LN 41.52.

[15] μετάνοια（本節；林後七9、10；提後二25）；μετανοέω（林後十二21）。

[16] Barrett, *Paul* 102.

[17] Cf. J. Behm, *TDNT* 4.1005; Cranfield 1.144-45 n.2.

律法的角度去解釋悔改的意思，[18]「悔改」一詞因而在保羅眼中是被貶值了；對他來說，救贖是藉著信靠基督而得，不是藉著巴勒斯坦之猶太教所定義的悔改（行爲上之改變）得來的。[19] 這兩件事實足以解釋保羅多談信心、少談悔改這現象。

這第二個辭令式問句，向猶太論斷者展示了他所處之景況真正的神學意義：[20] 他自以爲蒙神特別恩寵，其實神的恩慈（祂對罪人的緩刑）是要引導他悔改。這問句同時間接地對論斷者控以輕視神恩典的罪名，這在下一節變成直接的控告。

二5　「你竟任著你剛硬不悔改的心，爲自己積蓄忿怒，以致神震怒，顯他公義審判的日子來到。」

原文句首有「可是」（現中）一詞，表示論斷者的行徑是與神之恩慈的本意相違的。「任著」原文在這裏的意思可能不是「依順」（呂譯），而是「由於」。[1]「剛硬不悔改的心」正確地把原文的兩個項目視爲重言法；[2]「頑梗」和「硬著頸項」是審判的信息對以色列民典型的控訴，[3] 這論斷者可說是跟隨著古以色列悖逆

---

[18] Cf. J. Behm, *TDNTA* 642 (*TDNT* 4.995-99 for elaboration). Also see Wintle, 'Justification' 60.

[19] Gundry, 'Grace' 33-34, as cited in Howell, 'Center' 69.

[20] Cf. Kuss 62.

[1] I.e., κατά = causal: 'because' (NASB, NIV), 'because of, as a result of, on the basis of' (BAGD 407 [s.v. 5 a δ]). Cf. Dunn 1.84; Moo I 133.

[2] I.e., τὴν σκληρότητά σου καὶ ἀμετανόητον καρδίαν = a hendiadys（Black 45）。直譯爲「『你的剛愎』和『不悔改的心』」（參：呂譯）。J. Behm（*TDNT* 4.1009 n.3）指出，這重言法是由舊約提示的：舊約常把「剛硬」和「心」連起來（例如：LXX 申十16、耶四4：σκληροκαρδία；箴十七20、結三7：σκληροκάρδιος）。σκληρότης 和 ἀμετανόητος 在新約出現都是僅此一次。就可考的證據所及，這是 ἀμετανόητος 在希臘文獻中出現的首次（so Morris 115）。

[3] Cf. Michel 114. LXX 原文依次爲：σκληρότης（申九27）、σκληρός（賽四十八4）；σκληροτράχηλος（出三十三3、5，三十四9；申九6、13；巴錄貳書二30）、τὸν τράχηλόν σου τὸν σκληρόν（申三十一27）。

神的傳統。不論「積蓄」在這裏有否諷刺的意味，[4]「積蓄忿怒」顯然與耶穌所說的積財於天[5]相反。按猶太人的看法，積財於天所得的利息，在今世便用功德和賞賜償還，最後清還的只是本金；但是積蓄忿怒，則是本金與所累積（以複利計算）的利息一併歸還。[6]那日稱為「上帝震怒，顯他公義審判的日子」；「上帝震怒……的日子」是用來指末日審判的半專門性詞語，[7]在那天，[8]上帝公義的審判[9]將要顯明出來。神的審判是公義的，因祂本身是公義的（三26），[10]祂的審判是根據公平的原則（二6～16），祂判決的內容也是跟祂公義的性情相符的（參：帖後一6～9）。

如此，保羅向論斷者宣告了事情的真相，把猶太人所預期的倒轉過來：他把猶太人的「功德庫」改為「忿怒庫」；[11]猶太人預期

---

4 正反的意見依次見 Cranfield 1.145; Moo I 133; 及 Käsemann 57.

5 太六19、20。θησαυρίζω 在新約另外出現五次：三次的意思是「積財」（路十二21；林後十二14）、「積聚財寶」（雅五3，新譯），另二次是「積存起來」及「保留下來」（現中：林前十六2；彼後三7）。這字在本節這種負面意義的比喻性用法，亦見於：LXX 箴一18；摩三10。LN 13.135 將這字在本節的用法視為「珍藏」（'treasure up'）那個意思比喻性的延伸，意即「使……變成更多」；參：現中、TEV.

6 G. Stählin, *TDNT* 5.438. Cf. Davidson-Martin 1018*b*.

7 參：ἡμέρα ὀργῆς（番一15）、ἡμέρα ὀργῆς/θυμοῦ κυρίου（番一18，二3／二2）、ἡμέρα ὀργῆς αὐτοῦ（詩一一〇〔LXX 一〇九〕5）、ἡ ἡμέρα ἡ μεγάλη τῆς ὀργῆς αὐτῶν（啓六17）。亦參：賽十三9、13。鑑於這個事實，李保羅 67 謂「『公義審判之日』不一定是末日的審判，也可以是神今日在人的生活上隨時的干預、審判」，這話值得商榷。

8 ἐν ἡμέρᾳ . . . 這句表明所積蓄的忿怒是在甚麼時候來到的。巴特則解為指現今，意即論斷者在現今積蓄忿怒，而現今是「神震怒，顯他公義審判的日子」；見 Cranfield 1.145-46 的討論及所提出的反對理由。

9 δικαιοκρισία 在新約出現僅此一次。此字與帖後一5 的 δικαία κρίσις（參：約五30）在意思上並無分別。參《帖後》73-74。

10 參：提後四8：「正義的審判者」（思高）。

11 Cf. Witherington, *Jesus* 165 ('Paul . . . has turned the treasury of merits into a treasury of wrath'); *Narrative* 199.

神的忿怒將會在末日臨到外邦人，以色列則可倖免，[12] 但是保羅把猶太人放在與前一段（一18～32）所論的外邦人同等的地位上：就如外邦人沒有根據他們從神的創造而得的對神的知識，在生活上採取必須的實際行動（一21），反而拒絕承認神（一28），因而招惹神的忿怒（一18）；照樣，猶太論斷者沒有嚴肅地面對神的恩慈的含義，沒有考慮或認識到神的恩慈的本意是要引導他悔改（4節），反而「一直硬著心腸，不肯悔改，〔因而〕為自己積蓄上帝的忿怒」（新譯）。神的忿怒在這裏是未來的，在上一段則為現今的，其中的分別只是重點不同而已；因為神的忿怒的具體表現是神的審判，而神的審判是在今生便開始的，只是在來生才完成；[13] 猶太人與外邦人同樣無可推諉（一21，二1），他們同樣難逃神的忿怒。

ii　審判是按行為（二6～11）

二章六至十一節是一個單元，這可見於本段十分工整的結構；全段呈現同心排列法，另外第七至十節呈現交叉式排列法，如下：

A　神必照各人的行為報應各人（6節）
　B　行善者得賞賜（7節）
　　C　行惡者遭報應（8節）
　　C'　行惡者遭報應（9節）
　B'　行善者得賞賜（10節）
A'　神不偏待人＝必照行為施報（11節）[1]

---

[12] Lincoln（'Romans 1:18－4:25' 141）指出，所羅門智慧書所反映的典型態度是：不敬虔的列邦要經歷神無憐憫的忿怒直到末了，以色列則只是暫時嚐到神的忿怒，而且神的忿怒並不延續直至末了（參十一9，十六4、5，十八25，十九1）。

[13] F. Büchsel, *TDNT* 3.940.

[1] Cf., e.g., Fitzmyer II 303; Louw 2.46-47; Moo I 134; Moo II 1124*a*; Schlier 72. Kuss 65 對 7～10 節提供以下較複雜的結構分析：+a +b（7 節）、-a -b（8 節）、-b -a（9 節）、+b +a（10 節）。a 代表保羅心目中的某種人，b 代表神的反應，加號代表神正面的判決及其結

由這個同心排列法的結構看來，本段主要的重點落在首末兩節所表達的意思（A, A'）——神必照各人的行爲公平地報應各人；其次的重點是在中央兩節所表達的意思（C, C'）[2] ——保羅把神公平審判的原則應用在兩種人身上的時候，其重點是在於行惡者必受報應這個負面意思上；[3] 行善者必得賞賜這個正面的意思（B, B'），則有襯托那個負面意思的功用。

二6　「他必照各人的行爲報應各人。」

爲要證實他在上一節所說的話，即是論斷者若不悔改，必在審判之日經歷神的忿怒，保羅就引用聖經的話，[1] 說：「因爲上帝[2] 要按照每一個人的行爲報應[3] 他」（現中）。這話宣告神之審判的三點特色：審判的普世性——「每一個人」，無一例外；審判的標準——「照各人所作的」（新譯；參 2 節：「照真情」，思高）；審判的結果——與所作的相稱的「報應」。

在上一小段（1～5 節），神審判的原則只有負面的應用，即是應用在那些招惹神忿怒的事上；現在保羅要將本節絕對及全面的審判原則，同時應用在行善者和作惡者身上（7～10 節）。在這幾節經文裏，保羅把上述三點特色都發揮：首先，第七、八兩節依次論行善者得賞賜及行惡者遭報應，第九、十兩節則以相反的次序再

果，減號代表祂負面的判決及其結果。這個分析沒有把重複出現的「先是猶太人，後是希利尼人」這句話（9、10 節）放在考慮之列。亦參 Louw 2.51-52.

2 Moo I 135 則認爲本段的要點只是在首末兩節。

3 Cranfield 1.152 正確地指出，7～10 節的重點是落在負面的一方，即是落在這數節經文所包含的、對自滿自足之猶太人所提出的警告。

1 LXX 詩六十一（MT 六十二）13；箴二十四12。參：伯三十四11；耶十七10，三十二19；太十六27；林後五10；啓二23，二十二12。

2 ὅς = 'For he' (RSV, NRSV); cf. TEV ('For God'). Louw 2.48 指出，ὅς 在此不僅是個關係代名詞，而是相等於 καὶ οὗτος.

3 ἔργον 及 ἀποδίδωμι 在保羅書信依次另外出現 67 次及七次（新約全部 169 次及 48 次）；後者詳參《帖前》436-37。

度申述，充分說明了「照各人所作的」這個審判標準。其次，「一切」（原文作「每一」）這詞在第九、十兩節都有出現，構成一個新的焦點，而這個出現兩次的「每一」，更兩次由隨後的「先是猶太人，後是希臘人」一語進一步解釋；這就充分說明了神的審判之普世性。最後，四節都提到神的「報應」是甚麼；在第七、八兩節，有關的項目在節末出現，在九、十兩節則於節首出現。[4]

二7 「凡恒心行善、尋求榮耀、尊貴，和不能朽壞之福的，就以永生報應他們；」

「恒心行善」正確地譯出了原文「依行善之堅忍」（呂譯）的意思。[1]「堅忍」與「忍耐」（4節）大致上的分別，在於「忍耐」是指人的寬容忍耐，在別人惹動自己怒氣的時候仍然不動怒，在別人加害於己之時仍然不謀報復；「堅忍」則指對事的忍耐，在困難的環境中不氣餒、不放棄，而是堅毅地鼓勇前進。[2]「善行」[3]是有內在價值（尤指道德價值），在道德意義上是好的、高尚的、可稱讚的行爲或工作。[4]「尋求」所描寫的是人的意志所採決定性

---

4 Cf. Bassler, *Impartiality* 126; Louw 2.52-53.

1 καθ' ὑπομονὴν ἔργου ἀγαθοῦ = 'by patiently doing good' (NRSV; Moule 58), or 'by perseverance in good works' (cf. MHT 3.212); ἔργου ἀγαθοῦ = objective genitive (BDF § 163). Schlier 73 則解爲忍耐（這是盼望的標記和證據，參五4）在其中發生效力的善行；這解釋並不自然。ὑπομονή 在本書另外出現五次（五3、4，八25，十五4、5），在保羅書信另外出現十次（新約全部32次）：詳參《帖前》67-68。

2 參《帖前》68 註47。

3 ἔργον ἀγαθόν. 在6節複數的 ἔργα 的提示下，這裏的單數名詞可能應視爲集合名詞，它把一個人一生的善行（複數）綜合爲一個支配著他一生的目標——「行善」。So Moo I 135; cf. SH 57. Schreiner（'Romans 2' 143 n.35）指出，6節用複數的 ἔργα, 本節用單數的 ἔργον, 這事實表示，把二字在保羅的用法裏嚴格的區別，以複數爲具負面意義，以單數爲具正面意義（e.g., Snodgrass, 'Romans 2' 84-85），這種試圖是不成功的。

4 參《來》2.189。在（1）ἀγαθὸν ἔργον（十三3）、ἔργον ἀγαθόν（二7；林後九8；腓一6；西一10；帖後二17；提前五10b；提後二21，三17；多一16，三1）、ἔργα ἀγαθά（徒九36；弗二10；提前二10），與（2）καλὸν ἔργον（可十四6；約十33；提前三1）、ἔργον καλόν（太二十六10）、ἔργα καλά（約十32；提前五10a，六18）、τὰ ἔργα τὰ

的方向。[5] 恒心行善者「追求從上帝來的」（現中）「榮耀、尊貴[6]和不朽[7]」（新譯），[8] 三者都是神在末日要賜給他們的恩物：得以分享神爲他們所預備的榮耀（參九21；林前二7；亦參：林後四17），即是有分於神本身的榮耀（參：羅五2，八18、21；亦參：帖後二14），獲得尊貴（參：彼前一7）；榮耀和不朽，尤其是復活之生命的特徵（林前十五43，42、50、53、54）。[9]「永生」在保羅書信一貫的用法，都是指在未來的世界與神一起的「永恒的生命」（現中）。[10] 第七至十節在原文完全沒有動詞，本節的「報應」是從上一節補充進來的；由於中文的「報應」通常有負面的意思，而永生又是神的賞賜，這裏補充「賜以／賜給」（思高／現中）是較合宜的。[11]

二8 「惟有結黨、不順從眞理、反順從不義的，就以忿怒、惱

καλά（提前五25）、καλὰ ἔργα（太五16；多三8；彼前二12）這兩類詞語中，兩個「善」字應否及如何區別呢？這問題可參《眞理》375 註 98；《帖前》438 註 567；《帖後》356 註 9。亦參《帖前》242-43（on ἀγαθός）、451-52（on καλός）。

5 H.-G. Link, *DNTT* 3.532; cf. H. Greeven, *TDNT* 2.893. ζητέω 在新約另外出現十九次（新約全部 117 次）；詳參《帖前》139。

6 δόξα 已在一23 出現過；參該節註釋註 6。τιμή 在本書另外出現四次（二10，九21，十二10，十三7），在保羅書信另外出現十三次（新約全部 41 次）；詳參《帖前》304。「榮耀」與「尊貴」這組合在聖經裏常在對神的頌讚中出現；詳參《來》1.128。

7 ἀφθαρσία 在新約另外出現六次，全數在保羅書信中（林前十五42、50、53、54；弗六24；提後一10）。

8 Barrett 44（cf. Pregeant, 'Grace' 80）認爲本句的意思似乎是這樣：他們忍耐而堅毅地越過自己的善行，而注視榮耀、尊貴和不朽。但 Cranfield 1.147 指出，這解釋歪曲了原文的意思，到了不能忍受的地步。

9 Dunn 1.85, 92 則認爲「尊貴」在希臘聽眾的耳中所指的，是一個好人的美好聲譽，是後人對他至崇高的景仰。陳終道 77 認爲榮耀尊貴是「指聖潔無罪（參：提後二20～21；彼前二9）」。

10 Cf. Ziesler 171. ζωὴ αἰώνιος 在保羅書信另外出現八次（五21，六22、23；加六8；提前一16；多一2，三7），其中一次（提前六12）以相反的字次出現。

11 呂譯「對……是永生」假定了「神對恒心行善者的報應是永生」這個結構；但「永生」在原文不是主格而是直接受格，因而是動詞的受詞。

恨報應他們。」

本節開首的結構與上一節開首互相對應，[1] 引出了第二類人（行惡者）的三個特色。「不順從真理、反順從不義」[2] 回應了一章十八節「罪人在不義中壓制真理」的意思；「真理」在此仍是指廣義的有關神的真理，而不是福音的真理。[3] 「結黨」這譯法反映了對原文[4] 的一種解釋，（一）即認爲這詞源自一個指「傭工」的名詞，由此名詞而得動詞「作傭工」，以及另一個、富政治意味的動詞「傭用政治游說者及鼓吹黨派精神」；因此本節名詞所指的就是結黨的精神。[5] 不過，近期的釋經者多數採納另一種看法：（二）最初的字指一個逐日計薪的傭工；由此而得的動詞，意即爲薪酬而工作；而本節的名詞遂獲得「只爲一己利益而工作，對公益毫無貢獻」，亦即「自私／自私自利」（現中／新譯）之意。[6] 第

---

1 τοῖς μὲν . . . τοῖς δέ.

2 Louw 2.52 指出，原文兩個分詞片語的四個項目呈現交叉式排列法，如下：

ἀπειθοῦσι（negative） ╲╱ τῇ ἀληθείᾳ（positive）

πειθομένοις（positive）δὲ ╱╲ τῇ ἀδικίᾳ（negative）

Mounce 91 n.80 將 πειθομένοις 視爲中間語態，意即「讓自己被說服」；但這字較可能是被動語態，意即「順從」（so BAGD 639 [s.v. πείθω 3 b]）。

3 So Dunn 1.87. Murray 1.65 則認爲，鑑於本段的文理提到悔改（4 節），「真理」在此必須賦以救贖性的內涵。Murphy-O'Connor（'Truth' 194）認爲保羅在這裏是巧妙地邀請猶太人固守真實和永久的事物，因此「真理」是指律法，但「福音」的意思亦相去不遠：一度是實體的（律法）已因福音的來臨而變成影子。這解釋的說服力不大。

4 ἐριθεία.

5 SH 57（所提及的另三個詞原文依次爲：ἔριθος, ἐριθεύω, ἐριθεύομαι）。接受「結黨」這譯法的釋經者包括：鮑 1.90-91 註 110；Michel 115 with n.15; Murray 1.65 with n.15. 浸會 13 的解釋過分肯定：「在這裏『結黨』……是猶太人和魔鬼『結黨』，和魔鬼的兒女『結黨』抵擋神和神的『真理』。」

6 MHT 2.339（正文提及的頭兩個詞同樣是：ἔριθος, ἐριθεύομαι）。Cf. BAGD 309 (s.v. ἐριθεία: 'selfishness, selfish ambition'); F. Büchsel, *TDNT* 2.661, *TDNTA* 256; Byrne 86; Cranfield 1.148; LN 88.167 ('selfish ambition'); Moo I 136-37. Morris 118 with n.51 則合併「自私」和「結黨」這兩個意思，並且似乎偏向後者過於前者（n.52）。

二個看法可能較為可取，因為這詞在兩個「惡行目錄」中是與「分爭」（林後十二20）或「爭競」（加五20，新譯）分開的，因此在該二處的意思較可能是「自私」（新譯）而非「結黨」，而「自私」這個意思亦同樣適合（甚或比「結黨」更適合）此詞在新約出現的另外四次。[7]「出於自私」這個原文結構表示，自私自利是支配著這一類人整個思想及行為的動力和原則。[8]

下半節所用的造句法與上一節下半不同：上一節的「永生」在原文是直接受格，本節的「忿怒、惱恨」則為主格，因此，「以⋯⋯報應他們」宜改譯為「⋯⋯要臨到他們」（現中）。[9]「忿怒」和「惱恨」二詞連著出現，在舊約有超過八十次（多數是用在神的身上，如在本節一樣），[10] 在新約亦另有五

---

7 腓一17（新譯「自私」，現中「自私和野心」）；腓二3（「自私自利」，新譯、現中）；雅三14、16（「自私」，新譯、現中）。鮑（同上面註 5）謂「在腓一17 和二3 中，此字只有解釋作『結黨紛爭』才適合」；筆者不同意這看法（參《腓》124-25、198）。

8 Cf. Schlatter 81-82 = (E) 53. ἐξ ἐριθείας = 'in a spirit of self-interest' (Moule 58). 本節的 τοῖς ἐξ ἐριθείας 亦見於腓一17（主格），在該處是與前一節的 οἱ ἐξ ἀγάπης 相對。

9 參：金譯、當代。即是補充 ἔσται 一字（so Byrne 86; Kuss 66; Michel 115; Schlier 73; Wilckens 1.127）。這是辭令式的變化而非文法上的脫節，即是上下不接（so, correctly, BDF § 469）；但一些釋經者則認為保羅在此失誤，以主格代替了直接受格（Barrett 45; MHT 3.317, 4.86）。Moo I 137 提及另一個可能：ὀργὴ καὶ θυμός = pendant (hanging) nominatives. 但這不及本註的第一個看法好。

10 例如（LXX）：（1）以 καί 將二字連起來——（a）ὀργη 在前，θυμός 在後：ἡ ὀργή μου καὶ ὁ θυμός μου（耶五十一〔MT 44〕6），ἐν τῇ ὀργῇ σου καὶ ἐν τῷ θυμῷ σου（詩八十九〔九十〕7），ἐν ὀργῇ αὐτοῦ καὶ ἐν τῷ θυμῷ αὐτοῦ（詩二5）；（b）按相反的次序：ὁ θυμός σου καὶ ἡ ὀργή σου（但九16）。（2）二字中的一個附屬於另外的一個——（a）θυμός 附屬於 ὀργή：ὀργὴν θυμοῦ θεοῦ（拉十14），ὀργὴ θυμοῦ κυρίου（民十二9；代下二十八11、13；耶三十七〔三十〕24），ὀργῆς θυμοῦ μου（耶三十二〔二十五〕25），ὀργῆς θυμοῦ σου（詩八十四〔八十五〕4），ὀργῆς θυμοῦ αὐτοῦ（耶四26；哀一12）；（b）ὀργή 附屬於 θυμός：τὸν θυμὸν τῆς ὀργῆς κυρίου（民三十二14），τὸν θυμὸν τῆς ὀργῆς μου（民十四34），ὁ θυμὸς τῆς ὀργῆς σου（詩六十八〔六十九〕25），θυμοῦ ὀργῆς αὐτοῦ（王下二十三26）。

次。[11] 釋經者大都同意，二詞之間並無強烈或實質上的分別；[12] 就本節而論，後者只是加強前者的意思，或可說二詞只是加強彼此的意思。[13] 「忿怒」是上一節的「永生」的相反詞，亦是「獲得救恩」（帖前五9）[14] 的相反詞。

二9　「將患難、困苦加給一切作惡的人，先是猶太人，後是希臘人；」

二10　「卻將榮耀、尊貴、平安加給一切行善的人，先是猶太人，後是希臘人。」

這兩節沿用了第八節開始用的造句法，只是將該節「間接受格 + 主詞」的次序顛倒了，變成「主詞 + 介詞片語（9 節）或間接受格（10 節）」；兩節都仍需補充動詞，如在第八節一樣。[1]

「患難、困苦」[2] 是神的「忿怒、惱恨」（8 節）在人的經歷

---

[11] 兩次是指人的（弗四31〔以 καί 連著〕；西三8〔二字並列〕），餘下的三次是指神的（啓十四10〔二字平行〕，十六19，十九15〔ὀργή 附屬於 θυμός〕）。

[12] So, e.g., F. Büchsel, *TDNT* 3.167-68; G. Stählin, *TDNT* 5.422; Schönweiss, *DNTT* 1.106; Michel 115 n.16; Moo I 137. Hendriksen 1.93 n.56 說，若二詞連著用於神的身上而在意思上有分別的話，其分別可能是這樣：「忿怒」強調神強烈不悅之情緒的存在，「惱恨」則把重點放在這情緒的溢出。但是在「神大怒〔θυμός〕的酒」和「神忿怒〔ὀργή〕的杯」（啓十四10）這種平行的用法裏（參 LXX 多處），實在很難看出二字在意思上有甚麼分別。

[13] 依次見：Cranfield 1.149; LN 88.178. 一18 用 ὀργὴ θεοῦ, 本節用 ὀργὴ καὶ θυμός, 這事實支持前一個看法；後一個看法則有二字在 LXX 連著出現時所用不同的次序（見註 10）支持。

[14] περιποίησις σωτηρίας. 參《帖前》409。

[1] ἔσται = 'There will be' (NASB, RSV, NRSV, NIV, TEV). 內村 169 謂「解釋八、九兩節的時候該注意的一點」，就是「上帝並不擬以忿怒惱恨和患難困苦報應那些行不義的人。忿怒惱恨和患難困苦之臨到不義者，乃是不義所帶來的自然結果。……永生乃是上帝所賦予的，刑罰則是自行招致的」。如此立論並不穩妥，因爲 10 節的「榮耀、尊貴、平安」同樣是用主格（像 8 節的「忿怒、惱恨」和 9 節的「患難、困苦」一樣），而那三項顯然是來自神的。

[2] θλίψις 在保羅書信另外出現 23 次，包括本書的另四次（五3〔兩次〕，八35，十二12；新約全部 45 次）；詳參《帖後》69。στενοχωρία 在新約另外出現三次（林後十二10），其中兩次與 θλίψις 連著出現（如在本節；羅八35；林後六4）。

裏所產生的結果。若二詞是同義詞，則二詞連著用只是爲要增強效果。[3] 不過，鑑於與二詞同字根的動詞在哥林多後書四章八節連著出現，而在該節「被困住」顯然是比「受了磨難」（思高）更進一步的，[4] 「困苦」或「困迫」（呂譯）可能是比「患難」較強的詞。也許「患難」是指由外在環境所施加的壓力或造成的困難，而「困迫」則是指內心的「痛苦」（現中）。[5] 無論如何，「患難和困苦」（思高）這詞語可能暗指舊約兩處地方：（一）以賽亞預言，當神所宣告的軍事毀滅落在以色列民身上之時，他們會向天觀看，又俯視大地，但所見的只是「患難、困苦，和黑暗」；[6] 保羅似乎把這原指以色列民的審判情景，化爲普世受審判的圖畫。[7]（二）違犯神誡命者將要受到許多咒詛，其中的一項是「在你被仇敵圍困的窮困中，你要吃你自身所生……的子女的肉」（思高：申二十八53，參55、57 節）；[8] 再一次，保羅似乎是用了申命記論毀約之咒詛的圖像，來描寫神末日的忿怒。[9]

---

[3] So, e.g., G. Bertram, *TDNT* 7.607; Morris 120 n.61 (continued). H. Schlier（*TDNT* 3.146）認爲，二詞在這裏（如在八35 及林後六4）的意思是重疊的；但即使不重疊時（如在林後四8），「困苦」只是達到了目標的「患難」。Luther 41 根據二詞在這裏連著使用的事實而推論，保羅心中想到的不是任何一種患難，而是與痛苦連在一起的患難。

[4] 兩個動詞在原文依次爲：στενοχωρέω, θλίβω.

[5] So, e.g., Cranfield 1.149; Edwards 69; Moo I 139. Mounce 92 n.85 認爲二詞皆指外在環境造成的壓力。Käsemann 55 則把 στενοχωρία 解爲客觀地被困住（被交付與神的忿怒）以致無路可逃的情況。

[6] LXX 賽八22：θλῖψις καὶ στενοχωρία καὶ σκότος.

[7] Hays, *Echoes* 43.

[8] LXX 申二十八53、55、57：ἐν τῇ στενοχωρίᾳ σου καὶ ἐν τῇ θλίψει σου.

[9] Hays, *Echoes* 43-44. Allen（'Romans i-viii' 27）認爲，保羅似乎是要提醒猶太人，不要忘記他們自己的聖經所發出的警告。Ito（'Romans 2' 25-27）進一步認爲，申二十七至三十可用作閱讀羅二的骨架。

保羅現在不再用前兩節「那些……的人」（參：現中）的講法，而改用「一切作惡的人」和「一切行善的人」[10] 來綜合上文對該兩等人較詳細的描述。[11] 每一個行善者所得的賞賜，就是第七節那些行善者所追求的：「榮耀、尊貴、平安」；在這裏「平安」取代了第七節的「不朽」，而且行善者在該節所得的賞賜是「永生」，故此「平安」顯然有救贖性的含義，相等於「救恩」。

「先是猶太人，後是希臘人」這句話，同樣用來形容神負面的報應和正面的賞賜（9b、10b），即猶太人在審判和救恩兩方面都同樣是居首位的。[12] 他們在救恩上居首位，這一點在上文已有提及（一16）；[13] 至於他們之所以在審判上居首位，那是因爲他們比外邦人多得神的恩典和多享特權：在與神的關係上（摩三2），在對神意旨的認識上（羅三2，二20），以及在神向人提供救恩的事上（一16；徒十三46），都是居首位的。[14]

二 11　「因爲　神不偏待人。」

---

10 「一切」原文作「每一個」；前一個片語用 ἐπί + accusative, 後一個用簡單的間接受格。πᾶσαν ψυχὴν ἀνθρώπου 此片語並不是要強調神要審判人的靈魂，而只是「每一個人」之意（so E. Schweizer, *TDNT* 9.648; LN 9.20）；ψυχή 反映了希伯來文 נֶפֶשׁ = person 的用法（so Cranfield 1.150; cf. Kuss 67）。

11 第一個「行」字爲複合動詞 κατεργάζομαι, 第二個是簡單動詞 ἐργάζομαι, 二者在意思上並無分別（參一27 註釋註 8；Dunn 1.88；Moo I 138-39）。這個改變也許可按 MHT 1.115 所提到古典希臘文的一個慣用語法來解釋，即是當一個複合名詞第二次使用時，其前置詞可被省去而不致減弱那個動詞的意思。這解釋卻不適用於林後七10，該處是簡單動詞在先，複合動詞在後。比起一32 所用的 πράσσω 和 ποιέω，κατεργάζομαι 較強調所行之事的結果（so Moo I 138）。

12 Louw 2.51 認爲，這裏所用的字次 τε πρῶτον καί（有別於徒二十六20 的 πρῶτον τε καί），重點不在於先後的次序（先是猶太人，後是希臘人），而是在於「同樣適用於猶太人和外邦人」這個意思上。筆者對這看法存有疑問。

13 該處的先後次序是救恩歷史性的，因而也是歷史時間性的。見一16b 註釋末段。

14 參魏司道 28；W. Gutbrod, *TDNT* 3.381; H. Windisch, *TDNT* 2.514.

保羅在上面兩項平行的陳述（7～8、9～10 節）中解釋過第六節的審判原則如何同樣應用在賞善和罰惡、猶太人和外邦人的身上之後，現在就訴諸審判者的性格來證實上述（6～10 節）的一切：「因爲上帝是不偏待人的」（現中）；較貼近原文的譯法是「因爲在神那裏[1] 並無『以貌取人』[2] 這回事」。原文名詞直譯作「提起（某人的）臉來」；[3] 按古中東的風俗習慣，俯首是對在上者尊敬問安的姿態，而把別人的臉提起來就表示接納和歡迎；由此衍生出這詞不好的意思，即「提起其臉」所表示的尊敬是基於不正當的理由或出於不純正的動機的，只是一種要不得的偏私表現。[4]

應用在猶太人身上，神不偏待人這個原則的意思即是，他們不能因爲與神有立約的關係，就聲稱應以「特惠國」的地位受到神寬大的待遇或從輕發落；[5] 在審判的事上，神對猶太人與外邦人一視同仁：審判的標準不是權利、地位，或聲稱，而是行爲。

巴思樂認爲，一章十六節至二章十一節是一個單元，而本節就是這個單元的主題：神是不偏待人的（因此祂會按照各人的行爲報應各人，不管他是猶太人還是外邦人）。本節一方面結束一章十六節至二章十節關於神按行爲公平施報的討論，同時引介二章十二至二十九節，後一段強調猶太人與外邦人在神的審判臺前有同等的地位。[6] 此說正確地強調神的公平無私，但是涉及至少兩點困難：首

---

1 παρά + dative denoting 'rest with' or 'in the presence of' (Moule 52).

2 προσωποληµψία, 在新約另外出現三次（弗六9；西三25；雅二1）。E. Lohse（*TDNT* 6.780）認爲，雖然這字首次出現是在新約，但可能在希臘猶太教的文獻中已被使用。參：申十17；傳道經三十五12：「上主是審判者，決不看情面」（思高，德訓篇三十五15）。

3 動詞片語 πρόσωπον λαµβάνειν 見於加二6；路二十21（神和耶穌都不以外貌取人）；參 LXX：利十九15；詩八十一（MT 八十二）2；瑪一8、9，二9。

4 Dunn 1.89. Cf. Fitzmyer I 837*a* (§29).

5 Davidson-Martin 1019*a*.

6 Bassler, *Impartiality* 123-37, 153, 170, 188; Bassler, 'Romans' 45-53. Cf. Davies 49-52, 53.

先，此說將一章十六節至二章十節視爲環形結構，[7] 這做法沒有足夠考慮到二章一節從複數第三人稱轉爲單數第二人稱這體裁上的改變。若果從二章一節開始猶太人已經是本段（二1～16）隱藏的對象，[8] 那麼二章一節是比二章十一節更清楚的分界：二章一至十六節可視爲從保羅對外邦人的控訴（一18～32）轉到明確地對猶太人提出控訴（二17～三8）的過渡。其次，三章二十一節顯然是與一章十七節平行的，這表示一章十八節至三章二十節必須視爲一大段，其主題是猶太人不比外邦人優勝（因爲全人類都犯了罪）；[9] 巴思樂的看法，沒有足夠考慮到這較大的一段整體的結構。[10]

二6～11　由於本段所論按行爲受審判的原則，尤其是第七和第十節行善者得永生的原則，似乎跟本書其他地方（例如三28～30）及加拉太書（例如二15～16）清楚闡明的「單憑信心、不靠行爲」得救的原則互相牴觸，便產生本段應如何理解的問題。[1] 這問題主要有三類答案。

第一類答案認爲，保羅的話是認真的，我們應「照單全收」。（一）保羅確然相信，審判是按行爲。因此，二章七節和十節（以及13、14～15、26 節）都是指那些順服著所得啓示而生活的人，會獲賜永生或救恩。這些人是福音來臨之前的外邦人；而他們的順服不必是完全的。由於他們的順服是藉著神的恩典幫助而作成的，

---

[7] See Bassler, *Impartiality* 199 ('Appendix D: The Ring-Structure of Rom 1:16 – 2:10').

[8] 如上文所說的：參二1～16 註釋引言。

[9] 見本註釋大綱之「丙部」「貳」「一」。

[10] Cf. Fitzmyer II 298; Moo I 117-18; Dunn 1.78-79.

[1] Cranfield 1.151-52 列出並討論這問題的十種答案（參活泉 48-50）。作者認爲：最可能的答案是（四），即保羅是單想到基督徒；但保羅會同意，他所說的話亦適用於舊約信徒（六）；他很可能亦會承認有這樣的可能，即是在異教徒中，有一些人的行爲是他們對神有信心的表現（八）。（活泉 50 接受以上的結論。）Moo I 139-40 把釋經者的答案分爲三大類，第二類之下又分爲五種。Cranfield 沒有在各說之下舉出例子。Davies 53-57（主要指舊約信徒，但亦包括外邦人）是第十說的一個例子。

因此本段並沒有跟保羅在其他地方的教訓發生衝突。[2] 可是，保羅書信並無證據顯示，不信主的外邦人會積極地回應神的自然啓示：上一段（一18～32）剛描寫過外邦人如何壓制神藉其創造向他們啓示的真理；人信主前的時間被描寫爲人犯罪、神寬容忍耐的時間（參三25～26，十14～17）。雖然在基督來臨之前聖靈亦有在一些人身上有效地工作，但保羅的神學強調，聖靈的活動是在新約底下大大的加劇起來。這就是說，本段是指基督來臨前的外邦人，這可能性不大。[3]

（二）保羅相信善行對於稱義是必須的，而這些善行是只有基督徒才可以做到的；這就是說，二章七節和十節所指的是基督徒。比較二章六至十節（行善者得永生）、二章二十六至二十九節（遵行律法者得末日的「稱讚」），和二章十三節（行律法者得稱爲義），可見遵行律法者就是行善者，而這些善行對稱義及得永生是必須的。由於遵行律法乃是聖靈改變人心的結果（二29，八1～4），因此，稱義所需的善行並不構成賺取救恩的本錢，而只是已得救恩的憑據。[4] 可是，保羅在本段還未開始介紹恩典之福音的內容（三21～26），而是在辯證猶太人像外邦人一樣在神面前是無可推諉，因而是不比外邦人優勝；本段完全不是論人如何真正得救，乃是論神審判的原則，是解釋第五節下半「神……公義的審判」那個詞語。[5] 支持本段不是論真正得救之法的一點，就是行善者得永生這個原則，相等於十章五節所說行律法者得生的原則（參：加三

---

[2] Snodgrass, 'Romans 2', esp. 74, 79-85, 86

[3] So Schreiner, 'Romans 2' 138-39. 參 O'Brien（'Justification' 92-93）對 Snodgrass 一文的評語。

[4] Schreiner, 'Romans 2', esp. 131, 137, 139-40, 143, 152, 154. Cf. Cranfield 1.152-53; Fitzmyer II 297; Mounce 92.

[5] Cf. Louw 2.65; Moo II 1124*b*; 魏司道 28。See also Thielman, *Paul* 172-74.

12），而後者是因信稱義的相反（參：羅十6；加三11）。[6] 此外，第六節強調行爲是斷定一個人得救或被定罪的**唯一**標準，故此很難把恩典的因素加進所描寫的情況裏去。[7] 因此，認爲第七和第十節是指基督徒的看法，不是沒有問題的。

第二類的答案認爲，本段所描寫的是一種「假說」的情況。在這封信的現階段，保羅仍是在處理人的景況，要到三章二十一節才開始提到神在基督裏的恩典的作爲；他在本段故意暫時不把福音放在考慮之列，而是採納了一個在基督和福音之前的觀點，即是當時流行的、猶太人「因行爲稱義」的教義。[8] 這個「假說」看法的一個弱點，就是經文沒有任何表示，保羅是在描寫一種假說的情形；[9] 更爲重要的，按行爲受審判是新約清楚的教訓（參二16），連基督徒也要在某個意義上按行爲受審判（見下文末段），因此本段不能視爲假說的情況。

第三類的答案是：「行善者得永生」的原則是有效的（因此不是假說），但是由於罪的勢力，沒有人有能力行善到一個地步，足以贏取神的救恩。換句話說，第七和第十節定下在基督以外得救的條件，其後的論證（尤其是三9、19～20）則顯示，無人能履行那些條件，致使上述的原則實在生效。[10] 與上面的兩類看法相比之下，這個答案似乎較爲可取。按這種理解，保羅並非真的認爲有人可以在藉基督而來的救贖之外，獲得「榮耀、尊貴、平安」及「永生」（10、7 節）這些末世性的恩澤；他在本段的目的，乃是要提出證據（神按行爲公平審判的原則）來摧毀猶太人的聲稱。[11] 本段

---

[6] Martin, *Paul* 91.

[7] So Moo I 141. Cf. Pregeant, 'Grace' 79.

[8] Cf. Ziesler 81, 82-84; Moule, *Essays* 243; Knox 408, 409; Black 45-46.

[9] So Cranfield 1.152; D. Seeley, *Deconstructing* 132-33. Cf. Käsemann 57.

[10] Cf. Moo I 139-41; Lincoln, 'Romans 1:18－4:25' 141; Byrne 89.

[11] Cf. Kuss 64-65; Michel 117.

不但沒有教導靠行為得救的道理，反而是強調神公平的審判，因而間接地增強了恩典和信心的絕對需要性——鑑於罪的事實，恩典和信心是得救的唯一途徑。

本段所論的審判原則跟信徒要受審判（例如：十四10；林後五10）的事實的關係是怎樣的呢？首先我們必須認定，第六節所申述的原則——審判的標準是行為——是神的定律，同樣適用於基督徒及非基督徒。與此同時，本段所論的審判似乎有別於保羅書信其他地方所論的、信徒受審判的事：在其他那些地方，保羅主要的關注似乎是信徒**以信徒的身分**所要受的審判，因而所關切的不是他們永恒的救恩的問題，而是得賞賜或不得賞賜的問題（例如：林前三11～15；林後五10）；[12] 在本段，審判的結果卻是「永生」或「忿怒、惱恨」，即是不得永生。由此看來，雖然神以公平按行為審判的原則同樣適用於基督徒及非基督徒，兩種情形之間卻有一重

---

[12] （一）林前三11～15 所論的顯然是基督徒教師和他們的教導：無價值的建築材料會被燒去，有價值的會存留（12～14 節）。第 15 節尤其清楚表明，本段不是論得救與否的問題：人的工程若被燒毀，他就要「受虧損」（cf. A. Stumpff, *TDNT* 2.890: 不是「受刑罰」），但他自己卻要得救，儘管他的得救「乃像從火裏經過的一樣」。（二）林後五10 的「我們眾人」可能也是僅指基督徒，而「受報」意即獲得或不得獎賞，但是不會影響信徒已獲得的、義者的地位（so J. I. Packer, *IBD* 2.843*a*）。Pregeant（'Grace' 78）認為這裏所論的正是因行惡而喪失救恩的問題；但是按林前三11～15 的教訓來解釋林後本節，是合理的做法。（三）西三24 開首的分詞「因你們知道」表示，隨後的內容是基督徒所熟悉的；而所說的「基業」不是被描寫為因忠心事奉基督而贏得的「報酬」（思高），而是被用來作為鼓勵信主的奴僕忠心事奉基督的根據，因為這「基業」是已在天上為他們預備好的（一12），因而是他們可確知會得到的「賞賜」。（四）在加六7～10（如在羅六22），永生確是忠心的信徒最後的「收成」；但是保羅在上文已表明，信徒那由聖靈引導的生命是現今的事（五25：「聖靈賜給我們新生命」，現中）（cf. R. Bultmann, *TDNT* 2.869），可見「永生」在這裏並不是（如在羅二7 那樣）於末日審判時首次授予的，而是信徒現今已擁有的生命之延續及完成。到此為止，本註的總意就是，如 Kuss 64-65 所說的，保羅在上述經文所論的審判，跟他在羅二6～11 所論的審判，並不是同一回事。Cf. Fung 2.271-73 n.183.

要的分別：就不信者而論，這原則是絕對嚴格地施行，甚至他永恒的命運也是由此而定；但是對信徒來說，「憑恩典藉信心」的原則已經生效，這原則並不**廢除**按行爲受審判的原則，卻是**免除**了信徒**在得救與否的問題上直接地受制於這個原則**。[13] 信徒是先按「憑恩藉信」的原則得稱爲義，然後按行爲（那是信心的果子）受審判，以斷定他們是否會得或得多少賞賜。[14]

iii 不論有無律法（二 12～16）

二 12 **「凡沒有律法犯了罪的，也必不按律法滅亡；凡在律法以下犯了罪的，也必按律法受審判。」**

原文開首有「因爲」[1] 一詞，這表示本段（ 12 ～ 15 節）的功

林前九23～27（尤其是 23、27 兩節）似乎不利於我們在上段（二）之下所接受的結論。第 23 節的「爲要與人同得這福音的好處」，表示保羅欲與其他人一起有分於福音所提供的救恩福澤；因此，第 27 節「免得……自己反而被淘汰 （現中）所指的，就是第 23 節所說結果的相反，即是不能在末日的救恩上有分。由此看來，保羅設想有這樣的可能，就是他傳福音給別人，自己卻從恩典中墜落被棄（so, e.g., Barrett, *First Corinthians* 218）。另一方面，有幾點值得留意：（一）這裏所描寫的自律的基督徒生活，是以稱義（參六11）爲其基礎的。（二）哥林多的信徒陷入了一種假安全的狀況中（參十1～13），保羅提到他恐怕會失掉自己的救恩，可能是爲要以最強烈的措詞來向讀者強調，信徒若要至終達成救恩，德性上的努力是必須的；他們萬不可以爲，不管他們如何犯罪和不忠於所信，他們的救恩仍是穩妥的，反要認識到，引致信徒至終得救的道路，是一條堅守信仰、順服主旨、過聖潔生活的路（參：腓二13；《腓》270-73），惟有堅持到底的人才是真正的聖徒。（三）如此堅持下去的力量是神的恩賜（腓二13），靠著這力量，所有屬神的人都會堅持到底（羅八28～30）。（本段較詳細的討論見 Fung 2.273-75 n.183 [continued].） J. M. Gundry-Volf（*DPL* 42*b*-43*a*）認爲 27 節所指、保羅恐怕會失去的，是神對保羅的使徒工作的稱許；若是這樣，林前九23～27 便完全不引起本段所討論的問題。

[13] Cf. Vos, *Eschatology* 66-67: 'the procedure of "grace" and "faith" . . . does not, when correctly apprehended, so far as the objective divine procedure is concerned, abrogate it [the eschatological principle of 2:6]; it only exempts man from its direct operation.'

[14] 關於「因信稱義」與「按行爲受審判」之關係這問題的討論，可參 O'Brien, 'Justification' 89-95; A. E. McGrath, *DPL* 521-522.

[1] γάρ = 'For' (KJV, NKJV, NASB).

用是要證實和說明上一節「神不偏待人」那句話。保羅考慮到外邦人和猶太人在他們對律法的知識這事上的不同處境：上半節論「沒有律法的外邦人」（ 14 節），下半節論擁有律法的猶太人的情形。上半節的「沒有律法」和「不按律法」原文是同一個副詞；[2]「沒有律法」或「在法律之外」（思高）犯罪，指外邦人是在不認識摩西律法的情況下犯罪的；「不按律法」或「在法律之外」（思高）滅亡，[3] 同樣是指他們會在沒有摩西的律法、因而不認識這律法的情況下滅亡（即是在末日的審判被定罪）。[4]「也」字（原文只在上半節出現）強調「在律法之外」犯罪和「在律法之外」滅亡二者的對應情形。下半節的「在律法以下」或「在律法之內」（思高）則指猶太人是在律法的權力範疇內生活的；因此，他們犯罪[5]

---

2 ἀνόμως, 新約僅此二次。

3 「不按律法滅亡」這譯法，與下半節「按律法受審判」構成工整的平行對比。後一句顯然有律法是審判之標準的含義；但前一句用的動詞是「滅亡」，因此 ἀνόμως 不必有「（不）按律法〔作爲標準〕」的含義。Schlier 76-77 認爲，ἀπολοῦνται 與 κριθήσονται 的分別，正是在於後者有（前者則沒有）「按律法〔作爲審判之標準〕」的含義。

4 Cf. W. Gutbrod, *TDNT* 4.1087; Hendriksen 1.95; Cranfield 1.153-54.「他們犯罪就不受法律的制裁」（現中）這譯法，過分減弱了 ἀπόλλυμι 一字的意思。這字在保羅書信另外出現十一次（新約全部九十次）；詳參《帖後》227。Stowers 139 認爲上半節的意思是：所有無法無天地（'in a lawless manner'）犯罪的人，將會以與不法相稱的方式（'in a manner befitting lawlessness'）滅亡。作者謂本節所區別的不是外邦人和猶太人，而是猶太教本身的基本區別：惡人，即是不嚴肅地試圖遵行神律法的人，以及那些（儘管不是完全地）生活在律法教誨之範圍內的人。可是，同字根的形容詞 ἄνομος 在林前九21a, b, d 的用法（指「沒有〔摩西〕律法的人」）清楚的向我們提示，本節 ἀνόμως 的意思不是「無法無天地」或「邪惡地」，而是如正文所解釋的。

5 活泉 50 將本節的 ἥμαρτον（兩次）視爲「表示經常的狀態，沒有時間性」。Burton § 54 將這個過去不定時時態視爲 'a collective historical Aorist', 即此動詞將保羅說話之前所有犯罪者犯罪的行動綜合爲一件已過去的事實。Burton 同時認爲，這字亦可能是從未來審判的角度，將那日之前的一切罪行視爲已過去的事實。最後這個可能是最佳的解釋（so also Cranfield 1.153 n.2; Dunn 1.96; Mounce 93 n.89; Stott 85）。

就要按照律法的標準[6] 受神的審判。[7]「受審判」與「滅亡」是平行的，因此文理提示，「受審判」的意思不是中性的，而是負面的被定罪之意。

隱含於上半節「沒有律法」和「在律法以外」（思高）這個副詞之內的「律法」一詞，[8] 在保羅書信的用法中有多種意思，[9] 最通常是指摩西的律法。[10] 這詞在下半節出現兩次，兩次都是無冠詞的。近期的釋經者幾乎一致同意，認爲有冠詞是指舊約的律法或律法的整體，無冠詞則指籠統意義的律法或一條律法，這種區別是不能成立的；[11] 在斷定這詞的意思時，比起它有無冠詞更可靠的指標是它的上文下理。[12] 本節的「律法」顯然是與下一節和第十四節的「律法」指同一樣東西，而第十四節明說那是外邦人所沒有的，可見本段所論的律法是猶太人的律法，即是摩西的律法。

保羅在本節先提到外邦人的情形，然後才提到猶太人的情形；這可能是由於他在下一節的話是特別針對猶太人而發的，儘管該節所表達的原則同樣適用於外邦人。更爲重要的，保羅在本節只提到

---

6 διὰ νόμου = 'through, that is, in accordance with the law' (Dunn 1.97). 嚴格地說，原文是以律法爲神審判的工具（so Morris 122），但由此可自然地引伸到律法爲審判的標準之意。

7 κριθήσονται = theological passive. So Fitzmyer II 308; Mounce 93 n.91; cf. Zerwick §236.

8 νόμος, 在保羅書信共用了 121 次，羅馬書佔了 74 次。

9 Cf. W. Gutbrod, *TDNT* 4.1069-71, *TDNTA* 652; H.-H. Esser, *DNTT* 2.444; Winger, *Law* 78-85（作者列出六類用法）；Moo, 'Legalism' 75-85（作者列出九個意思）。

10 Cf. Schreiner, *Law* 38-39. Winger（*Law* 85）研究的結論是，這詞在羅馬書出現的 74 次中，有 55 次可能或肯定是指猶太人的律法。（作者對「猶太人的律法」的七重定義可見同書 104。）

11 So (correctly), e.g., W. Gutbrod, *TDNT* 4.1070; Schreiner, *Law* 33-34. 一個較準確的區別法是：大體上說，有冠詞是指摩西的律法，無冠詞則指「律法」作爲律法，雖然它在有關經文裏所指的可能是摩西的律法（Zerwick §57）。當 νόμος 不加冠詞而指摩西的律法時，這用法可能反映拉比以無冠詞的תּוֹרָה（彷彿那是個專有名詞）指摩西的律法。Westerholm（*Law* 136-40）對保羅以 νόμος 翻譯תּוֹרָה 這做法提出辯護。參二14 註釋註 25。

12 Moule 113; MHT 3.177.

定罪的審判，這事本身可能已經暗示，神審判的結果就是沒有人有資格獲得永生的賞賜。下一節也有這樣的含義。

二 13 「（原來在 神面前，不是聽律法的爲義，乃是行律法的稱義。」

經文開首有括號，是因爲和合本將本節及隨後的兩節視爲插入句；關於此點，請參下文第十六節註釋首二段的討論。

本節原文在句首有「因爲」（新譯、現中）一詞，這表示本節的功用是要提出理由支持（證實）上一節下半那句話。那句話是論及「在律法以內」（思高）的人，即是猶太人；因此，本節「聽律法的」和「行律法的」[1] 都是猶太人，而不是[2] 前者指猶太人，後者則指外邦人。聽者和行者的對比[3] 表示，「聽」在這裏的意思不是「聽見而且遵行」，[4] 而是「只是聽而不行」。「在神面前[5] ……爲義[6] 」（這顯然是閃族語法）與「得稱爲義」（新譯）的平行狀況，清楚表明了「稱義」有法庭判決的性質：[7] 「得稱爲義」意即被神宣告爲「在祂眼中是義的」，即是在神面前有義者的地位，與

---

1 νόμος 兩次都是無冠詞的。MHT 3.177 指出，即使保羅想及的不是律法的整體，而是律法這樣東西（'law as such'），νόμος 第二次出現時仍然應有冠詞（'anaphoric τοῦ'）。經文不用冠詞的現象能否解釋如下呢？——οἱ ποιηταὶ νόμου 是爲要與 οἱ ἀκροαταὶ νόμου 構成平行而得來的（cf. BDF § 258[2]），而在後一個片語內，無冠詞的 νόμου 是與無冠詞的 תּוֹרָה 類似的用法（參二12 註釋註 11）。

2 如 Bassler（*Impartiality* 144）的解釋。

3 此對比亦見於雅一22、23、25。ἀκροατής 在新約出現僅此四次；ποιητής 除此四次外，在新約另見於雅四11 及徒十七28（在後一節的意思是「詩人」〔思高、新譯、現中〕）。

4 如在（例如）LXX 創三17；出二十四7；申八20；書一17；士三4；撒上十五22；王上二十一（MT 二十）36；王下十八12；該一12；瑪二2；賽五十10；耶九12；但九14。

5 παρὰ [τῷ] θεῷ = 'in God's sight' (NRSV, NIV; LN 90.20),「在上帝看」（呂譯）。Cf. M. J. Harris, *DNTT* 3.1202.

6 δίκαιος 已在一17c 出現過。這字在保羅書信共用了十七次（新約全部 79 次）；詳參《腓》447；《帖後》73。

7 So Bultmann, *Theology* 1.272. Cf. Denney 597*b*.

神有一正當的關係，被神悅納。[8]「得稱爲義」原文的未來時態，可自然地解爲指末日的審判，意即在神的末日審判臺前被稱爲義（= 有義者的地位），因而得以有分於神的榮耀和祂永遠的國度。[9]

一些釋經者認爲，由於「稱義」一詞所涉及的「義」不是一種倫理品質而是一種關係，因此「稱義」有使役性的「使成爲義」之意。[10] 可是，原文動詞在七十士譯本多處的意思，顯然是「宣告爲義（= 判爲無罪）」而非「使成爲義」；[11] 用在神的身上（三4），[12] 這詞絕不可能有「使成爲義」之意；在本節，行律法的根本就是義人，用不著神「使（他們）成爲義人」，神也不能使已經是義人的「成爲義人」。[13] 因此，我們應保留「稱義 = 宣告爲義」爲原文的正確意思，[14] 儘管就事實而論，神所宣告爲義的人，就確實獲得了「在神眼中看爲義者」的地位，即是與神有正當的關係。[15]

---

8 Cf. Fung, 'Forensic'. δικαιόω 在保羅書信共用了 27 次，包括本書十五次及加拉太書八次（新約全部 39 次）。

9 依次見：Harrison 30（海爾遜 83）；Stuhlmacher 43.

10 Barrett, *Paul* 99. 作者謂以 -όω 結尾的字通常有使役性的意思（如 τυφλός = 瞎眼的，τυφλόω = 弄瞎）；但 Morris 145 指出，若涉及一些道德品質或類似的因素，情形便不一樣（例如：ἀξιόω 的意思不是「使成爲配」而是「認爲配」；參《帖後》121-22）。Dunn 1.41-42 認爲 δικαιοῦν 同時有「算爲義」（'to *count* righteous'）及「使成爲義」（'to *make* righteous'）的意思；Wedderburn 120-21 說「宣告（爲義）」及「使成爲（義）」這種區別是無關重要的，因爲神所宣告爲蒙悅納者，就是蒙悅納的。

11 例如：出二十三7；申二十五1（參：王上八32；代下六23）；彌六11；賽五23。Cf. Butterworth, 'Justification' 14-15. 在申二十五1 等處，「定義人有理」與「定惡人有罪」相對，可見「稱義」意即「聲明他正直」（思高）而不是「使他成爲正直」。

12 引 LXX 詩一四二（MT 一四三）2。

13 Cf. Morris 145-46.

14 Carey（'Justification' 121）謂奧古斯丁將拉丁文的 *justificare* 譯爲「使成爲義」，乃是由於奧古斯丁不懂新約希臘文而引起的「可怕的錯誤」（'ghastly error'）。

15 鑑於後面這個真理，Edwards 43 的話可能有誤導之嫌：「基督徒的生命可說是以虛幻（fiction）開始，因爲當神稱信徒爲義的時候，那個人在當時不比從前好。」稱義既不是虛

本節的重點是在「聽律法的」與「行律法的」二者之對比：猶太人確是聽律法者，因爲他們「每安息日在會堂中」都有機會聆聽「宣講梅瑟的人……誦讀他的書」（徒十五21，思高）；[16] 也許「不是聽律法的爲義」這話，是暗地針對猶太人的自信：他因爲忠誠地出席會堂崇拜而自信是個義人，是神與之立約的選民的一分子，可以指望在末日得到有利的判決。[17] 但是保羅指出，只有行律法者才會被神宣告爲義人；「行律法」意即遵行律法的吩咐。[18] 一些釋經者認爲，這裏的行律法者是指基督徒；[19] 但如此解釋徒然使本句與保羅清楚申明的、「人稱義是因著信，不在乎遵行律法」（羅三28，參 20 節；加二16，三11）的教訓發生衝突；此外，如上文（本節註釋第二段）解釋的，本節的功用是要提出理由來支持（證實）上一節下半指猶太人的那句話，故此本節「行律法的」也是猶太人。由此看來，保羅在這裏很可能是從猶太人律法的角度說話：「如果按照律法來稱義，那麼就必得履行律法的要求；[20] 因爲律法的義，乃在乎行爲的完全。」[21] 這就是說，**理論上**，猶太人可以藉著遵行律法而蒙神悅納（= 得稱爲義），但**事實上**卻沒有人能

幻，也不是單獨存在，卻是基督徒生命的基礎；關於後面這一點，可參《真理》399-405（尤其是 403-4）或 Fung, *Galatians* 315-20 (esp. 318-19).

16 「梅瑟」即摩西。參：林後三14。

17 Dunn 1.104-5.

18 Westerholm（'Foundation' 234）指出，以「律法」、「律法上的事」（14 節）、「律法的條例」（26 節）爲賓詞的那些動詞——ποιεῖν, πράσσειν, φυλάσσειν, τελεῖν（依次見 14、25、26、27 節）——以及「犯律法」（23 節〔παράβασις〕，25、27 節〔παραβάτης〕）這詞語，一致表明「律法」是指律法的吩咐。

19 Cf. Garlington, 'Romans II' 56-61, 61-72 (esp. 71 n.103); Cranfield 1.155; W. Mundle, *DNTT* 2.177.

20 參：利十八5，引於羅十5 及加三12。Cf. also Lincoln, 'Romans 1:18－4:25' 142.

21 加爾文 38下（Calvin 47）。Cf. Fitzmyer I 837*a*（§30); Fitzmyer II 308; Ziesler 42; Morris 123-24; Moo I 144.

完全地遵行律法，以致他能夠靠自己的行為得稱為義（三9b、20）。[22]

二 14 **「沒有律法的外邦人若順著本性行律法上的事，他們雖然沒有律法，自己就是自己的律法。」**

上一節的功用是證實第十二節下半那句話；本節和下一節的功用則是解釋[1] 第十二節上半那句話。那句話說，外邦人在沒有摩西的律法、因而不認識這律法的情況下犯罪，亦會在同樣的情況下在末日的審判被定罪；這兩節解釋了那些沒有摩西律法的外邦人，如何仍會被當作具有相等於摩西律法的一樣東西來受審判。[2] 這兩節的內容可按部就班分析如下。

（一）「外邦人」原文並無冠詞，因此所指的不是所有外邦人，而是一些外邦人；[3] 這詞也不能解為指一些外邦國族，因為下半節陽性的指示代名詞「他們」表示，保羅所想到的是個別的外邦

---

22 Cf. Manson 942*b* (§818b); Moo, 'Response to Strickland' 311; 'Fulfillment' 324-25, 334; Stott 86. 由於本節所表達的只是理論上的稱義之法，因此本節不能被用來支持以下的看法：「稱義」不但有過去的一面，亦有未來或末日性的一面，亦即「稱義」不但是關乎基督徒生命的開端，亦是關乎其最後的完成（so A. E. McGrath, *DPL* 518*a*, 521-22）。關於這問題的討論，可參《真理》296-99；Fung, *Galatians* 232-35.

1 本節原文開首有「因為」一詞：γάρ = 'For/for' (KJV, NASB / NKJV).

2 Murray 1.72 認為 14 節是對 12a 所引起的問題提供答案，那個問題就是：外邦人既然沒有律法，他們又怎能被視為犯了罪呢？因為「那裏沒有律法，那裏就沒有過犯」（四15；參五13）。根據這個解釋，鮑 1.96 進一步說：「既然沒有過犯，沒有律法的外邦人為甚麼會滅亡呢？第十四節開始的『因為』就解釋此原因。」但是這解釋要首先借用離開本節甚遠的四15 來引出（或引起）二12a 的一個問題，這做法似乎不大穩妥。Cranfield 1.155（cf. Ito, 'Romans 2' 25 n.15）認為14～16 節的功用是要證實13b——那些行律法上之事的外邦人，對律法有一積極的關係（14b～15a），因此可視為包括在 13b 那些「行律法的〔人〕」之內。這看法的一個主要假設，就是13b 和 14～15 節所指的都是基督徒；但此假設值得置疑（參二13 註釋末段，及正文對下第三段）。另一些釋經者將本節連於 13a；Murray 1.72 n.22 對此說提出了有力的反駁。將本節連於 13 節的另一個例子，見 Pregeant, 'Grace' 76.

3 Cranfield 1.155 n.3; Wilckens 1.133. Byrne 89 認為，保羅想及的不必多過幾個在這方面傑出的人士。

人。[4] 他們「行律法上的事」：這不是說他們成全了摩西的律法，[5] 而是說他們做一些「合乎律法的事」（金譯）；[6] 舉例說，一些外邦人也尊敬父母、尊重人的生命爲神聖的、對配偶忠貞、行事誠實、不說謊話、培養知足的心，就如十誡中的最後六誡所要求的。[7]

「順著本性」在原文是一個字，其位置是介乎「沒有律法」[8] 和「行律法上的事」之間，因此有兩個可能的意思：「按本性沒有律法」意即外邦人生爲外邦人，是沒有摩西的律法的；「按本性行律法上的事」（新譯）意即一些外邦人「本著天性」（現中），即是「本能地」、[9] 沒有外來力量（律法）的催促或指導而自動自發地[10] 做一些合乎律法的事。將「按著本性」連於上文的釋經者，認爲「本性」一詞在保羅書信他處的用法支持這個結構，[11] 但是這方

---

4 Black 47-48 就是把 ἔθνη 譯爲 'some Gentile nations'; 他認爲 οὗτοι（指少數個別的人）是保羅對前一個字的改正。Davies 64-65 對14～15 節是指所有外邦人的看法提出反駁。

5 *Pace* Longenecker 187; Räisänen, *Law* 26; 'Difficulties' 15.

6 參現中。Cf. also Kuss 69, 75; Murray 1.73; Fitzmyer, *Gospel* 200 n.12 (τὰ τοῦ νόμου = 'some of the things of the law'); Lang, 'Gesetz' 315-16; Laato, *Paul* 80-83. Schlier 78 認爲 τὰ τοῦ νόμου 等於 τὰ δικαιώματα τοῦ νόμου（二26），只是意思比後者較籠統和較弱。按 Barrett 55（cf. 49）的解釋，「行律法上的事」非指實行五經裏詳細的命令，而是成全律法所指向的與神的關係，即是信的關係。這不是複數的 τὰ τοῦ νόμου 最自然的理解。

7 Stott 86. Kuss 75 說，保羅心照不宣的把摩西的律法縮減爲一核心部分，後者可與十誡認同。Byrne 93 也是認爲，保羅想及的是律法的道德性核心，就如十誡所包含的（參十三8～10）。

8 Mounce 95 n.99 認爲 τὰ μὴ νόμον ἔχοντα 最好視爲有表達原因之意：「由於他們並無律法」。這看法值得置疑，因爲外邦人「順著本性行律法上的事」，並不是「他們並無律法」的結果。因此，這詞較宜視爲只有形容的功用：那些外邦人是「沒有律法」的人。參下面註23。

9 Cf. NASB, NRSV ('do instinctively'), TEV ('do by instinct').

10 Cf. Schlatter 90 = (E) 59; Leenhardt 80-81; Hendriksen 1.97.

11 Achtemeier, 'Some Things' 255-59 (esp. 257-58); Cranfield 1.156; Boers 96-97 n.4. Cf. Davies 61-62 n.5; Stowers 115-16, 139. 留意 Cranfield 1.157（連註 2）同時認爲，討論中的問題沒有絕對肯定的答案。Morris 124 n.80 也是認爲這問題沒有定論。

面的證據亦可視為支持相反的結論；事實上，將「按著本性」連於下文可能更符合這詞在保羅書信的用法。[12]

一些釋經者認為，這些做合乎律法之事的，是外邦基督徒；他們之所以能夠行合乎律法的事，乃是由於他們獲得聖靈的幫助。[13] 這個看法不大可能是正確的，理由如下：首先，如上文所指出，「外邦人」原文並無冠詞，因此所指的不是所有外邦人，而是一些外邦人；但若保羅所指的是外邦基督徒，為甚麼他要說「外邦人」（無冠詞，意即一些外邦基督徒）而不簡單地說「外邦人」（有冠詞，意即所有的外邦基督徒）呢？[14] 其次，我們很難想像保羅會說外邦基督徒是「順著本性」行律法上的事，因為按保羅的教訓，成全律法的是愛心（十三10），而愛心是聖靈所結的果子（加五22；

---

[12] 在有關的九次（詳見一26b 註 5）中，只有三次用本節所用的間接受格：加二15（ἡμεῖς φύσει Ἰουδαῖοι）、四18（τοῖς φύσει μὴ οὖσιν θεοῖς）、弗二3（ἤμεθα τένκα φύσει ὀργῆς）。與本節 τὰ μὴ νόμον ἔχοντα φύσει 近似的是加四18 那個結構，而把二者比較，可見若保羅的意思是「按本性沒有律法（的外邦人）」，他大抵會說 τὰ φύσει μὴ νόμον ἔχοντα（so Barrett 49 n.1）。此外，加二15、弗二3，及羅二27（ἡ ἐκ φύσεως ἀκροβυστία）都是把有關的字或片語放在其所屬的詞語之內；這也向我們提示，若保羅的意思是「按本性沒有律法（的外邦人）」，他大抵會同樣地把 φύσει 放在所屬的詞語之內，即是放在分詞 ἔχοντα 之前（so Dunn 1.98; Fitzmyer II 310）。

Stowers 116 說：一個希臘作者若要表達「按本性有」這個意思，他會用保羅所用的這個講法（即是 ἔχοντα φύσει）；他若要表達「按本性行」這個意思，便會把副詞放在動詞之後（即是 ποιῶσιν φύσει）。可是，（1）Stowers 沒有考慮到上一段所提出有關保羅的用法的證據；（2）φύσει 被放在所屬詞語（τὰ τοῦ νόμου ποιῶσιν）的開首，表示這字受到強調。

[13] So, e.g., Barth 36-37; Cranfield 1.156; Cranfield, 'Note' 80-81（作者表示「仍然確信」此解釋為正確）；Ito, 'Romans 2', esp. 28-34, 37. Cf. Minear 51; C. Brown, *DNTT* 3.327, 2.77 (editorial comment); Wright, 'Romans' 192 n.12（作者認為保羅所指的是基督徒，不過為了辭令的原因，他故意沒有明說。按 Ito [art. cit. 35-36, 37] 的解釋，由於羅馬教會的外邦信徒以傲慢的態度對待不信主的猶太人，保羅必須避免使他們有向猶太人誇口的原因，因此他故意表達得模稜兩可）。

[14] Cf. Barrett 50.

參：羅八4）。[15] 第三，「沒有律法」不適用於外邦基督徒身上，因爲他們既是基督徒，就擁有和認識（至少認識）舊約（參十三8～10）；因此，若保羅所指的是外邦基督徒，他就應說「曾經是沒有律法的外邦人」才對。[16] 最後，保羅在現階段仍是在論人類的窘境，還未抵達提出解決方案的地步（那要等到三21～26 才提出來），因此，若在這裏提起基督徒來，對於保羅辯證的邏輯是一種不必要的干擾。[17] 基於上述理由，這裏的外邦人不宜解爲外邦基督徒；他們是一些沒有摩西的律法，卻本能地做一些合乎律法的事的外邦人。[18]

（二）「若」字原文的意思是「當」（現中）或「幾時」（思高），即「每當」、「無論何時」。有釋經者認爲這字在此的意思接近「如果」（新譯），有不肯定的含義；[19] 但是這字在保羅書信另外出現的二十二次中，沒有一次是不肯定的「如果」之意。[20] 又

---

[15] Cf. Räisänen, *Law* 104; Dunn 1.106-7; Martin, *Paul* 90; Moo I 146; Walters 74. Ito（'Romans 2' 33）要把 φύσει 解爲「按著基督徒的性情」。

[16] Räisänen（同上註）；Theissen, *Psychological* 69 n.20. 若把 φύσει 連於上文（形容「沒有」），上述第二、三兩點的理由便不成立（so Cranfield, 'Note' 84 n.3）；但是正文的上一段已對此做法提出反對理由。

[17] 依次見：Ziesler 86; Davies 62. Cf. Bassler, *Impartiality* 143-44.

[18] Cf. Bassler, *Impartiality* 146. Cosgrove（'Romans 1:18－4:25'）認爲，這些外邦人必然是猶太人所讚賞的外邦人，他們實行許多流散之猶太人所視爲「共同的倫理」（'common ethic'）的守則。

[19] Martens, 'Romans 2.14-16' 63-64.

[20] 詳參《帖後》106。在論及救贖（羅十一27）、末日之事（林前十三10，十五24〔兩次〕、28、54）及主的顯現或再來（西三4；帖前五3；帖後一10）的那些經文中，尤其如此（即是 ὅταν 並無不肯定的「如果」之意）。在論及保羅（林前十六2、3、5；多三12）或其同工（林前十六12）之計畫的那些經文中，**就事實而論**，由於那只是計畫，自然有不肯定的含義（參：雅四14～15）；但**在保羅的構想中**，那些計畫是肯定的，即是會實現的。例如，林前十六12（ὅταν εὐκαιρήσῃ）的意思不是「若有機會」，而是「一有好機會」（思高）、「機會到了」（新譯）。

Martens（上引文 63 註 36）承認，他所要的那個意思（ὅταν 近乎 ἐάν）在保羅書信或新約其他地方都並不多見（作者引林前三4 及提前五11 爲例；在筆者看來，這兩節經文都不支

有釋經者認爲這字提示，所描寫的行動是偶爾和例外的；[21] 但是文理並不要求這樣的解釋，而且原文所用的結構通常表示有關的行動是重複地進行的。[22]

每當一些沒有律法的外邦人在一些具體的情況下本能地做合乎律法的事，雖然他們沒有律法，[23] 他們「對自己」（思高）[24] 就是律法——不是「一種法律」，而是「那律法」或「神的律法」。[25] 這就是說，由於他們這種內在的本能，他們對自己來說就是等於他們所沒有的、摩西的律法。[26] 如此，摩西的律法所提供給猶太人

持作者的論點）。因此作者真正的論據是：羅二14～16 的根據是斯多亞派有關自然律的理論，而斯多亞派的人士一致公認，只有智者才能順從自然律，而智者幾乎是無法找到的，至多亦只有幾個而已；保羅採納了斯多亞派對自然律的看法，故此，雖然理論上外邦人可以按本性行律法上的事，但事實上這卻是不可能的（同上 64-67，參 55）。可是，（1）保羅在這裏採納了斯多亞派對自然律的看法，這個結論是否正確有待商榷（見下面註 27）。（2）按上文（本節註釋第二段）的解釋，一些外邦人所行那些合乎律法的事，並非只有斯多亞派（或任何其他學派）的智者才可以做到的。（3）Wilckens 1.133 指出，本節原文並無 ἄν 字，15 節所描寫的情形也是被描寫爲事實，因此本節所論的是實在的事例。

21 Leenhardt 80; Whiteley, *Theology* 59.

22 ὅταν + present subjunctive = 'Usually of an iterative action' (MHT 3.112); 'Preferably of (regularly) repeated action' (BAGD 588 [s.v. 1 a]).

23 也許 νόμον <u>μὴ ἔχοντες</u>（14b）與 <u>μὴ νόμον</u> ἔχοντα（14a）有這樣的分別：前者否定他們擁有律法，後者則否定他們擁有**律法**（cf. Murray 1.73 n.24）。參上面註 8。

24 ἑαυτοῖς（dative of advantage）的意思不是 'within themselves'（Black 48）而是 'for themselves'（NIV; BDF § 188[2]）。

25 即不是 'a law'（KJV, NKJV, RV, RSV, NRSV, NASB, NIV; Bassler, *Impartiality* 146, 149; Fitzmyer, *Paul* 102; Byrne 92, 93），而是 'the law'（Dunn 1.99; Schlatter 90: 'das Gesetz' — [E] 59 作 'a law'）或 'the law of God'（Schlatter 90: 'das Gesetz Gottes' -- [E] 59 作 'a law of God'）。W. Gutbrod（*TDNT* 4.1070）指出，若 νόμος 是指籠統的律法，保羅的思路便被打斷了（similarly, Räisänen, *Law* 26）。留意 νόμος 在本節出現三次，兩次無冠詞，一次有冠詞，兩種格式在意思上並無分別；同一個現象亦見於二23、27，七7（cf. Martin, *Paul* 21-22; 'Paul' 272 n.10）（亦參二12 註釋第二段）。

26 Cf. Martens, 'Romans 2.14-16' 61-62. Gaston（*Paul* 31）對本節及下一節的解釋極其新穎，但完全沒有說服力：「生來就是義怒之子」（弗二3，思高）的外邦人，他們對自己來說就是律法，並且按本性行屬乎律法的事，**即是犯罪**，因他們有律法的功用，**即是忿怒**，寫在他們的心上（15 節）（參同書 105、106）。

的，「本性」在某程度上也提供給外邦人；這「本性之律法」並不是跟摩西的律法完全兩樣的律法，而是類似摩西律法的一樣東西，只不過它不像摩西律法那麼清楚明確而已。[27]

二 15 「這是顯出律法的功用刻在他們心裏，他們是非之心同作見證，並且他們的思念互相較量，或以爲是，或以爲非。）」

（三）爲要進一步說明這些外邦人「對自己就是律法」（14b），保羅說他們有這種特性，[1] 就是他們「證顯」（呂譯）（即是用證據來表明）[2] 「律法的要求」（金譯）是刻在他們心裏的（15a）。（1）動詞「證顯」原文的現在時態，若解爲未來式的現在時態，所指的便是在末日審判時要發生的事；[3] 但本句是解釋「對自己就是律法」那句話的，而那句話所指的顯然是現今繼續的

---

[27] Cf. Dodd 62; Hunter 36. Dodd 61 認爲保羅在此所說的近似希臘道德學家所說的內在之律，例如斯多亞派的「自然律」。另一方面，盧格仁 108 斬釘截鐵的說：「保羅的思想在這裏顯然與『自然律』的問題無關。他沒有爲外邦人提出一般的理論來說他們順著本性做律法所要求的事。他衹說到一個特殊的情況，即一個外邦人在順著本性的情況下，做了合乎律法所要求的事」；Leenhardt 81（with first and fourth nn.）也是認爲不應把斯多亞哲學性的意思賦予 φύσις。與此同時，由於 φύσις 與 νόμος 在這裏的密切關係指向希臘語的猶太護教傳統，在這傳統裏（例如斐羅），人可以「按本性」行摩西的律法，自然的律和舊約啓示的律法可被認同爲一（so H. Köster, *TDNT* 9.274; cf. Guerra 58-59; Tobin, 'Romans 1:18 3:20' 309-10），我們可以合理地假定，保羅確有想到斯多亞派的「自然律」（so Black 48），不過他沒有像斐羅那樣使用這個觀念（Barrett 49-50；cf. Bassler, *Impartiality* 142-43; Ladd, *Theology* 513）。無論如何，保羅對自然律的「教義」本身並無任何直接興趣（so Kuss 75; cf. Nygren 124）；14～15 這兩節的用意，只在於證明外邦人雖然沒有摩西的律法，但不是對神的旨意一無所知，因此他們也要爲自己的行爲在神面前負責（cf. Bornkamm, *Experience* 68 n.52）。

[1] οἵτινες = 'who (to be sure, by [their] very nature)' (BAGD 587 [s.v. ὅστις 2 b]). 這字在此可能有指出原因的功用：'inasmuch as they . . . ' (Black 48; cf. Schlier 78).

[2] 這譯法合併了「證明」（思高）及「顯明」（現中）這兩個意思。英譯本多譯爲 'show'（KJV, NKJV, NASB, RSV, NRSV, NIV, TEV），但是本節下半的法律字彙（「作證……控告……辯護」〔新譯、呂譯、思高〕）提示，這字有「證明」之意（cf. Black 48-49）。

[3] So, e.g., Schlatter 92, 93 = (E) 60, 61; Wilckens 1.135-36.

情況，因此這個動詞是個真正的現在時態，所指的是現在之事。[4]（2）「律法的要求」在原文是單數的，[5] 若視為集合的單數，其意思便實際上與複數的「律法上的事」（14a）相同；[6] 較能帶出原文單數意思的譯法是，「律法所要求的行為」。[7]（3）「刻在他們心裏」在文字上與七十士譯本的耶利米書三十八（馬索拉抄本三十一）章三十三節頗為相似，[8] 因此有釋經者認為保羅是刻意重複了該節的字眼，保羅的思想就是：在這些信靠基督的外邦人身上，神在耶利米書該節的應許正在獲得應驗。[9] 可是，支持保羅在此並非暗指耶利米的話的理由較強：保羅沒有說刻在這些外邦人心裏的是律法本身（若真是這樣說，才有舊約預言得應驗的含義），他的意思只是「他們的行為顯明了法律的命令是寫在他們心裏的」（現中）；保羅所用的片語有別於耶利米所用複數的「我的律法」；保羅在此不是論神在末日要對以色列做的事，而是他現今在

---

4 Bassler, *Impartiality* 149. Cf. Cranfield 1.158; Michel 120 n.27.

5 τὸ ἔργον τοῦ νόμου，不是較常見的、複數的 ἔργα νόμου（三20、28；加二16，三2、5、10）。Boyarin（*Paul* 91）認為兩個片語的分別在於後者是指律法眾多明確的、關乎身體（'physical'）的行為，前者則指律法屬靈的、普世性的一項工作。這個區別值得置疑。

6 So Murray 1.75. RSV, NRSV 把兩個片語同樣譯作 'what the law requires'. Ito（'Romans 2' 28-29）也是把兩個片語視為同義的籠統詞語，其較準確的意思要由文理斷定。

7 'the work which the law requires' (Cranfield 1.158); cf. Schlier 78; Wilckens 1.134. 現中正確地意譯為「法律的命令」。Dunn 1.105 則解為「律法的職責所產生的行為」，即是道德方面的敏感。Schlatter 91 = (E) 60 認為所指的是在具體情況下履行的一項特別的責任；Schlier 81 則解為律法所要求的就是愛。Byrne 93 解為一些外邦人心中的律法在他們生活上產生的效果。G. Schrenk（*TDNT* 1.746）說，行律法的外邦人，顯明律法所要求的行為在他們心中「被整理成為法典」（'codified'）；這講法有言過其實之嫌。

8 比較：

δώσω νόμους μου εἰς τὴν διάνοιαν αὐτῶν καὶ <u>ἐπὶ καρδίας αὐτῶν</u> γράψω αὐτούς（LXX）

τὸ ἔργον τοῦ νόμου γραπτὸν <u>ἐν ταῖς καρδίαις αὐτῶν</u>（本節）

9 Cranfield 1.159. Cf. Ito, 'Romans 2' 30; Hays, *Echoes* 45. 後一位作者認為保羅想到賽五十一7（「將我訓誨存在心中的民」），並把這原指以色列的話倒轉過來用在未受割禮的外邦基督徒身上。但 LXX 該節並無本節的 γραπτός 一字（此字在新約出現僅此一次）。

外邦人中的見證。[10] 「心」指人的整個內在生命，包括思想、感情和意志各方面；在這裏的重點是在「意」（與「情」、「志」區別），指心作為思維與理解（包括屬靈的理解）的官能。[11] 律法的要求刻在非信主的外邦人心裏，與摩西的律法刻「在石版上」（參：林後三3）相對；這要求是刻在他們心裏，表示他們不能逃避神的要求。[12]

合併上述（一）至（三）三點（即 14～15a），可見（甲）這些外邦人按本性做的一些事，是刻在他們心上的；（乙）這些來自神的要求雖然取了與摩西律法不同的形式，但在意義和內容上卻是與摩西的律法相同的；因此，這些外邦人對自己就是摩西的律法。[13] 保羅欲申明的要點就是：雖然神的要求並非以舊約律法的形式臨到外邦人，但外邦人是像猶太人一樣站在神的要求底下；因此外邦人對那刻在他們心上的、（摩西的）律法的要求所作的回應，跟猶太人對刻在石版上的摩西律法所作的回應，是完全等量齊觀的。[14]

一些釋經者認為，保羅在這兩節提到外邦人，其目的是要表明，猶太人因擁有律法而表現的自恃是無根據的，因為外邦人也有與摩西律法相等的一樣東西；外邦人在心中「聽見」了律法，但這種聽見並不使他們得稱為義，照樣，猶太人也不會因有律法而自動得救。[15] 但是按上文的解釋，這兩節是要解釋那些沒有摩西律法的外邦人，如何仍會被當作具有相等於摩西律法的一樣東西來受審判

---

[10] Cf. Meyer 1138*a*; Michel 120; Schlier 78. Cf. also Kuss 69; Wilckens 1.134-35; H. Köster, *TDNT* 9.274 n.231.

[11] 參《帖後》309。

[12] Cf. Käsemann 64; Michel 120. Ridderbos（*Paul* 107）合理地將「寫在」解釋為「神把它寫在」之意。

[13] Cf. Michel 121, 123, 124; Schlatter 91（[E] 59 作 'a law to themselves'; 參上節註釋註 25）。

[14] 依次見：Bultmann, *Theology* 1.261; Dodd 62.

[15] 依次見 Nygren 129; H. Köster, *TDNT* 9.273-74; 及 Schreiner, 'Romans 2' 145, 146, 147.

（參二14 註釋首段）；因此，保羅在這兩節是在討論外邦人本身的情形，爲要表明他們在審判之日不能以沒有成文的摩西律法爲理由而不認罪。與此同時，由於這兩節的文理之主要對象是猶太人（參二1～16 註釋引言），這些論外邦人行律法上之事的話，很可能同時暗指猶太人所誇耀的、擁有摩西律法的權利，這一點在下文（17～20 節）會變得明確。

另有釋經者認爲，這些（非信主的）外邦人行律法上的事，見證了他們是得稱爲義的；[16] 但是保羅完全沒有這樣說。與此同時，將保羅所說的視爲假說的情形，[17] 並不符合經文給人最自然的印象：「〔每〕當他們……做」（14a）的含義就是，他們有時確是這樣做的。[18]

（四）一些外邦人本能地做一些合乎律法的事（14a），見證了律法所要求的行爲是刻在他們心裏（15a）的事實。保羅現在提出此事實的另一見證：[19]「他們是非之心同作見證」（15b）。「同作見證」原文是個複合動詞；不少釋經者認爲，在這詞於新約[20]或至少本節的用法裏，其中的前置詞「同」字只有強化的作用，這詞的意思只是「證實」、「爲支持某人或某事而作證」。[21] 但是

---

[16] Davies 65-67. Cf. Watson, *Paul* 116. Davies 61-63 又認爲這些外邦人是基督之前的人；但是原文所用現在時態的動詞（εἰσίν, 14 節；ἐνδείκνυνται, 15 節）不利於此說。

[17] E.g., Thielman 94; Martin, *Paul* 44, 90-93; Haacker, 'Römerbrief" 32 n.24.

[18] Cf. Schlatter (E) 59（Schlatter 90）：ὅταν 並不指出事情何時會發生，卻也無損於這事發生的確實性。

[19] 參：申十七6，十九15。

[20] συμμαρτυρέω 在本書另外出現二次（八16，九1），在新約不再出現。

[21] So *EDNT* 3.287 (s.v.); BAGD 778 (s.v.); LN 33.266; Byrne 93; Cranfield 1.162; Fitzmyer II 311; Moo I 149; Schlier 79. 按 Schlier 的解釋，良心將寫在人心裏的、律法所要求的行爲向人表明出來。Hendriksen 1.97-98 n.60 認爲前置詞連強化的作用亦已失去，複合動詞的意思乾脆只是「作證」。Cf. NASB: 'bearing witness'.

文理似乎支持這詞原來的「一同作證」之意；[22] 這就是說，（1）他們的[23] 是非之心，即是「良心／良知」（思高／現中），與（2）他們本能的、合乎律法的行為一同作證，見證律法所要求的行為是刻在他們心裏的。[24] 這個解釋勝於另一些解釋，例如說良心是與神的律法（良心就是這律法的印跡）一同作證，或良心是「和那些寫在心中之律法的要求同作見證」；[25] 因為這個解釋合理地同時回答了兩個問題——良心**和甚麼**一同作證，所一同見證的**是甚麼**。[26]

保羅是第一個使用「良心」[27] 這詞的新約作者；他對這詞的用法，不是沿自斯多亞派的哲學，而是來自普遍的用法；[28] 按這用法，「良知」所表達的基本意思是「與一己分享的知識」，通常是指一種痛苦地自覺做了錯事的「不安的良心」，指「清白的良心」的則屬例外。[29] 就本節而論，不少釋經者認為保羅所想到的，也是良心在事情過後發出譴責的聲音，而不是在事前作出指引；[30] 不

---

[22] Cf. A. A. Trites, *DPL* 975*a*. 本註釋所參考的主要中英譯本，大多採納這個意思：新譯、呂譯（「一同作證」）、思高（「也為此作證」）、現中（「也證明」）；KJV, NKJV. NIV / RSV, NRSV（'also bearing/bears witness'）、TEV（'also show'）。

[23] αὐτῶν 被放在 τῆς συνειδήσεως 之前，可能略帶強調之意，意即「他們自己的（良心）」（cf. NRSV: 'their own conscience'; Schlatter 95 = [E] 62）。

[24] So, e.g., Thayer 596 (s.v.); H. Strathmann, *TDNT* 4.508; Denney 598*a*; Kuss 69, 75; Murray 1.75.

[25] 依次見：Barrett 51（「印跡」原文為 'imprint'）；海爾遜 85（Harrison 31）。

[26] Pierce（*Conscience* 85）認為所證實的是，外邦人對自己就是律法（14b）。但 14b 是由 15a 解釋的，而且動詞「證顯」及其受詞都是在 15a；因此，以「律法所要求的行為是刻在他們心裏的」（15a）為良心與行為一同見證的事實，較為可取。

[27] συνείδησις, 在新約另外出現 29 次，包括本書兩次（九1，十三5），保羅書信另外十七次；詳參《來》2.69-70。

[28] Cf. Pierce, *Conscience* 13-20 ('The Fallacy of Stoic Origin'); Cranfield 1.159.

[29] Cf. Cranfield 1.159-60; Dunn 1.101.

[30] So C. Maurer, *TDNT* 7.917. Cf. Pierce, *Conscience* 85; SH 61; Murray 1.75 n.28; Dunn 1.101; Kuss 79.

過，良心在這裏是以獨立證人的姿態出現，審視一個人的道德行爲（確是已發生的）並作出評斷，而這評斷大抵不一定僅是不利的，亦可以是有利的。[31] 無論如何，良心不應視爲一種內在的律法，與刻在心裏的、律法的要求等同；[32] 二者的正確關係乃是這樣：良心本身並不是道德準則的來源，刻在（外邦人）心裏的、律法的要求（就猶太人來說，摩西的律法本身）才是；而良心是一種「機件」，告訴人他遵循了那些準則有多少。[33] 良心的這種運作，表明了人的不能磨滅之道德性質，亦表明了外邦人是（並且知道他們是）要向神負責的事實。[34]

一些釋經者認爲，第十五節第一句和第二句之間，有了時間上的轉變：外邦人的「行爲顯明了律法的命令是寫在他們心裏」（現中）是現今的事，他們的良知作證則是末日審判（16 節）時的事。[35] 可是，這解釋要把第十五節第二、三兩句的三個獨立所有格分詞連於第十六節的動詞「審判」一詞，[36] 這做法不及把這些分詞連於第十五節首句的動詞「顯出」來得自然。[37] 因此，那些分詞所表達的行動較宜解爲是現今與「顯明」的行動同時發生的。

---

[31] Cf. Bruce 86; Barrett 50. 一些釋經者謂「良心總是有罪的良心」（Richardson, *Theology* 50; Whiteley, *Theology* 210），是「一種內化的 ὀργή……痛苦地知道自己正在做或已做的事是錯的」（Lee 52）；這種講法是言過其實的（cf. C. Maurer, *TDNT* 7.917; J. M. Gundry-Volf, *DPL* 153-56）。LN 33.266 把「良心」定義爲「能分辨是非的心理官能」（參：和合「是非之心」）。

[32] So, correctly, Cranfield 1.160; over against Carras, 'Romans 2' 198. Cf. J. M. Gundry-Volf, *DPL* 154*a* (2.2).

[33] Moo I 148. Cf. Jewett, *Anthropological* 444-45.

[34] Cf. Murray 1.75-76; Michel 124.

[35] So Cranfield 1.162; Bassler, *Impartiality* 147-48, 149; Black 49. Cf. G. Lüdemann, *EDNT* 3.302*b*; C. Maurer, *TDNT* 7.916-17; Guerra 59.

[36] I.e., making the genitive absolutes συμμαρτυρούσης and κατηγορούντων ἢ καὶ ἀπολογουμένων go with κρίνει.

[37] 尤其因爲那三個分詞與 κρίνει 之間，有 ἐν ᾗ ἡμέρα ὅτε 把它們隔開。

（五）「他們的思想互相較量，或作控告、或作辯護」（15c，新譯）。[38] 這話有兩個主要的解釋：一說認爲，這話解釋了良心如何作證；[39] 控告和辯護都是良心的行動，是在人的內心發生；他們的思想進行辯論，「某些思想有時譴責自己，而另有一些思想則爲自己辯護」（金譯）。[40] 可是，原文的結構是以「並且」一詞把上一句（單數）的獨立所有格分詞「一同作證」，與本句（複數）的兩個獨立所有格分詞「控告……辯護」連起來，[41] 而且「互相較量」在原文是緊隨著「並且」而在「思想」之前，即是其位置表示強調；[42] 因此，本句的兩個分詞較可能不是解釋上一句良心的活動，而是描寫有別於上一句的分詞所描寫的、另一種的活動。[43]

在這前提下，一些釋經者認爲本句是指外邦人「在他們自己中

---

38 κατηγορέω 在保羅書信出現僅此一次（新約全部 23 次）。ἀπολογέομαι 在保羅書信另外出現一次（林後十二19），在新約另外出現八次（全數在路加的著作中）。

39 καί taken as explicative (so, e.g., Kuss 69, 75; Schlier 79); cf. Byrne 89, 93, 94; Cranfield 1.162; H.-W. Bartsch, *EDNT* 2.356. 此字在思高、現中、金譯譯作「因爲」，反映了這個看法。

40 Cf. Barrett 51; Leenhardt 82; Nygren 125; Fitzmyer I 837*b* (§30); Fitzmyer II 311; Mounce 96; Becker, *Paul* 360. Stott 87 認爲保羅似乎在設想一種三邊的辯論，是介乎我們的心、良心，和思想的；此說沒有說服力。

41 συμμαρτυρούσης . . . <u>καὶ</u> . . . κατηγορούντων ἢ καὶ ἀπολογουμένων.

42 μεταξὺ ἀλλήλων（此片語在新約出現僅此一次）τῶν λογισμῶν. ἀλλήλων 在保羅書信另外出現 39 次（參下註）（新約全部 100 次）。μεταξύ 在保羅書信出現僅此一次（在新約另外出現八次）。

43 So SH 61; Murray 1.76 n.30; Jewett, *Anthropological* 442, 443; Dunn 1.102. Cf. H. W. Heidland, *TDNT* 4.287 n.10. 不利於第一個解釋的另一點是，「彼此」一詞在本書另外出現十三次，在保羅書信另外出現 26 次，在這 39 次之中，只有一次（加五17）不是指人；該處的「彼此」是指「聖靈」和「肉體」（新譯）；但是，「肉體」是被擬人化地描寫爲有自主權的（參《真理》328；Fung, *Galatians* 249），因此，「彼此」在該節的用法並沒有跟另外 38 次的用法相差太遠。

間」[44] 所作的道德評判，「思想」一詞因而獲得「辯論」之意。[45] 但此譯法值得商榷；[46] 而且「或作辯護」原文的意思是「甚或作出辯護」，[47] 其含義即是，「控告」是常規，「辯護」是例外；這與通常辯論的情況不符。因此，較好的做法是保留「思想」這個意思，將「互相較量」的原文解為「在彼此的交往中」，[48] 本句意即外邦人在彼此的交往中，常在思想上對別人的行為作出道德判斷，這些判斷多是負面的「控告」，但有時卻是正面的「辯護」。[49] 按這個解釋，外邦人對彼此的行為所作的道德判斷，就與他們合乎律法的行為（14a）以及他們的良心（15b）合成一股三重的見證，證實了律法所要求的行為是刻在他們心裏（15a）的事實。[50]

二16 「就在 神藉耶穌基督審判人隱秘事的日子，照著我的福音所言。」

在本節，保羅的思想肯定轉到末日的審判：「神……審判[1] 人隱祕事的日子」即是「神……顯他公義審判的日子」（5b）。[2] 但是

---

44 μεταξὺ ἀλλήλων = 'among themselves, with one another' (BAGD 513 [s.v. μεταξύ, 2 b]), 'between themselves / mutually' (*EDNT* 419).

45 I.e., λογισμοί = 'debates', 'argumentations' (Black 49).

46 這個意思並不見於 BAGD 476 (s.v. λογισμός, 1: 'calculation, reasoning, reflection, thought')。此字在新約另外只出現一次（林後十4），指人的「詭辯」（思高、新譯〔5節〕）。

47 ἢ καὶ ἀπολογουμένων (RSV, NRSV 'or perhaps excuse them'; NIV 'even defending them').

48 'in their mutual intercourse' (Denney 598*a*), 'in the intercourse of man with man' (SH 61).

49 同上註。

50 Sanders（*Law* 130-31）認為二12～15 並非出自保羅手筆，此說並無說服力。

1 κριvει 可能是未來式的現在時態 κρίνει（see BDF § 323），或較可能是未來時態 κρινεῖ（so Cranfield 1.162）；無論如何，所指的顯然是神在末日執行的審判行動。

2 K. Haacker（as reported in *NTA* § 23[1979]-190）謂 ἡμέρα 在此不是時間上的「日子」之意，而是「法庭」（林前四3，思高、新譯）；但原文的 ὅτε 不利於此說。ἐν ᾗ ἡμέρᾳ 是由 ἐν ἡμέρᾳ ἐν ᾗ 演變而成的（Moule 130: omission of antecedent, then placing of relevant noun *after* the relative pronoun）；ὅτε 與 ἐν ᾗ 其實構成不必要的重複。

上兩節所描寫的是現今的情況，[3] 這就引起本節與上文關係的問題。（一）有釋經者或把全節視爲後加的註解，[4] 或是刪去「在……的日子」這幾個字，[5] 或是將本節移到第十三節之後，第十四、十五節被視爲插入句。[6] 在本節是在其原來的位置這前提下，本節被：（二）連於第十二節，因爲第「十三至十五節，是解釋十二節所說『凡沒有律法犯了罪的，也必不按律法滅亡……』的理由」；[7]（三）連於第十三節，第十四、十五兩節視爲插入句；[8]（四）連於第十五節第一句；[9]（五）連於第十五節第二句；[10]（六）連於第十五節第三句；[11]（七）連於第十五節第二、三兩句；[12]（八）連於第十五節全節。[13]

---

3 參二15 註釋倒數第三段，亦即（四）之下第三段。

4 Bultmann, 'Römerbrief' 200-1; *Theology* 1.217 n. Cf. H.-W. Bartsch, *EDNT* 2.356; Watson, *Paul* 116-17. C. Maurer（*TDNT* 7.917 n.76）反對這看法。

5 I.e., deleting ἐν ἡμέρᾳ ὅτε, resulting in asyndeton: '. . . ἢ καὶ ἀπολογουμένων. κρινεῖ ὁ θεός' (BDF § 465[1]). Bultmann（'Römerbrief' 200）認爲，這麼一來，保羅沒有理由要寫出（這縮減了的）16 節。

6 Dodd 60 (following J. Moffatt). Cf. Barclay 44-45. Schlier 80 對這做法提出三個反對理由：（1）這次序並無抄本的證據支持；（2）全段（12、13、16、14、15 節）變得很古怪；（3）難以解釋這「原來」的次序如何變成經文的次序。

7 陳終道 80。參和合；KJV, NKJV. 但是按上文的解釋，13 節其實是解釋 12b（不是12a）的（參二13 註釋第二段）。

8 Ziesler 89; Stott 87; NIV（cf. Byrne 87, 88: 16 節是連於 12～13 節）。可是，14～15 節是很長的一句，因此不大可能是句插入句（so Kuss 71）；換句話說，16 節離開 13 節甚遠，因此難以認爲二者間有句法上的關係（so Moo I 150）。這做法被 Schlier 80 評爲「不穩妥」。

9 Cf. Leenhardt 84 n.: 15a 的 ἐνδείκνυνται 有繼續不斷的意思（他們現今表明，且一直表明，到審判之日仍會表明）。但 14 節和 15 節是緊連著的，不宜把這一個動詞抽出來（cf. Bultmann, 'Römerbrief' 200）。

10 Cf. Barrett 51（不管良心在人的內心作甚麼，至重要的就是良心在審判之日所作的見證）；Fitzmyer II 312; Morris 128.

11 Moo II 1125*a*: 人互相衝突的「思想」要在審判之日顯露出來並用來作證物。Cf. Moo I 150.

12 Michel 126: 這種隱藏的情況會在審判之日顯露出來。Cf. Mounce 96.

13 Cf. Dunn 1.95, 106: 心、良心和思想的隱祕，會在審判之日顯露出來。Cf. Schlier 81.

可能較好的解釋，是把本節視為一句附加的話，從文法的角度來說是鬆散地、但在思想上則是自然和密切地連於上文的：或是（九）連於第十二至十五節的主要動詞「滅亡」、「受審判」、「得稱為義」，得出的意思即是，「第六節的大原則……將會在神藉耶穌基督審判人隱祕事的日子在行動上表明出來」；[14] 或是（十）連於論審判的整段，即是本節重拾第五節「在……的日子」（現中）而結束第五至十五節這一整段。[15] 最後這個看法可修改如下：（十一）本節重拾第五節「在……的日子」而結束第一至十五節（不是第五至十五節）這一整段；因為第五節是第一至五節這一小段的結束，第六節是下一小段（6～11 節）的開始，[16] 而且第一至五節那段同樣是論及神的審判。本節之前兩節（即 14～15 節）的目的是要解釋，由於外邦人有相等於摩西律法的一樣東西刻在他們的心裏，他們在審判之日就會按這隱藏的律法受審判。

關於這末日的審判，保羅在這裏提到三點：（一）神的審判不但會考慮到人外在的行為（6 節，「各人所作的」〔新譯〕），也包括人的「隱祕事」；後者所指的可能不僅是人「心中的隱祕」（現中），即是隱藏的思想和動機（參：林前四5），也包括人的「隱祕行為」（思高），即是「不可告人的事」（當代）（參：林後四2；弗五12）。[17] （二）「這審判是要藉耶穌基督而執行的」

Wilckens 1.137 對 Schlier 和 Michel（見上註）的做法（即是在 15 節之後、16 節之前補充「這要……顯露出來」這個意思）評為 'unnecessarily harsh'.

14 Denney 598*b*. 這實質上即是把 16 節連於 12、13 兩節。Cf. Nygren 126-27.

15 SH 62. Cf. Hendriksen 1.96, 98.

16 參二6～11 註釋引言，及本註釋大綱。

17 Theissen（*Psychological* 71-74）認為人的「隱祕事」是個人本身所不知道的內在、潛意識的活動。此說沒有說服力。

（思高）。[18] 這講法協調了神是審判之主[19] 及基督耶穌是「將來審判活人死人的」（提後四1）[20] 這兩個似乎互不協調的事實。有釋經者把「藉著基督耶穌」（現中）連於「我的福音」，得出的意思即是「我的福音是藉著耶穌基督委託給我的」。[21] 但原文的結構並不支持這個意思。[22]

（三）「照著我的福音」所指的是甚麼？這主要有兩個可能：（1）神要在末日施行審判，就如保羅的福音所說的；（2）神要在末日藉著基督施行審判，就如保羅的福音所說的。後一個解釋可能較爲可取，亦爲多數的中英譯本及釋經者所採納。[23] 但「我的福音」一詞[24] 本身亦引起不同的見解。一些釋經者認爲，此詞（特別是在加一11 的提示下來解釋）暗示，保羅的福音有其獨特之處，使猶太主義者對它特別猛烈的攻擊；[25] 不過，至少就本節而論，「我」字原文所用的格式表示它並不是被強調的。[26] 又有認爲「我

---

18 Käsemann 68 認爲，鑑於 διὰ Χριστοῦ Ἰησοῦ 在本節結尾的位置，這片語不應連於 κρίνει，而是結束 12～16 節的禮儀公式；此說沒有說服力。參：徒十七31。

19 參二5，三6，十四10（「上帝的審判臺前」，新譯）。

20 參：林後五10（「基督的審判臺前」，新譯）。

21 Michel 126. Cf. Schlier 80.

22 首先，這個意思要求在 διὰ Χριστοῦ Ἰησοῦ 之前重複冠詞，但原文並沒有這樣做。第二，在本書中，διὰ Χριστοῦ Ἰησοῦ 及類似的片語（參一8 註釋註 8）多數是形容動詞的（一8，五1、11、17、21，十六27）（在七25 可能是述語）；三22 是唯一的例外（此片語顯然是形容在前的 δικαιοσύνη θεοῦ）。

23 依次見（例如）：（1）Murray 1.77; 鮑 1.100；（2）Cranfield 1.163; Moo I 151; Fitzmyer II 312; Morris 129; Robinson 29; SH 62（cf. NASB, RSV, NRSV, NIV, TEV；新譯、呂譯、思高、金譯、現中、當代）。κατὰ τὸ εὐαγγέλιόν μου 大抵不是指神以保羅所傳的福音爲審判的標準（A. B. Luter [*DPL* 371*a*] 則認爲這是個可能），摩西的律法及律法在外邦人心中所要求的行爲才是；因此，「照著我的福音所言」是正確的意譯。

24 τὸ εὐαγγέλιόν μου, 亦見於十六25；提後二8。

25 Silva, 'Galatians' 1210*a*. Cf. Betz, 'Romans' 321 n.16; Stowers 141; Stuhlmacher, 'Gospel' 166, 167; Silva, 'Theology' 17-18.

26 enclitic μου, not ἐμοῦ. 後者參一12 註釋註 13；另見十六2。Cf. Morris 129 with n.100.

的福音」所強調的是，神要審判人「心中的隱祕」而非可見的行爲；[27] 但是傳道書十二章十四節早就宣告了「人所作的事，連一切隱藏的事……神都必審問」的真理。另一些釋經者認爲，「照著我的福音」所指的是「神不偏待人」（11 節）的真理；[28] 可是彼得也宣講同樣的真理（徒十34～35；彼前一17）。基於上面的討論，「我的福音」很可能並不是指保羅所特有的一種福音版本，而是他受託去傳揚的福音。[29] 保羅在這裏提起神在末日的審判是「照著我的福音」，可能是爲要提醒他的猶太人對談者他一直強調的一件事實：他的福音把神公義的審判看得十分重要，正因如此，這福音是所有的人都需要的。[30]

二1～16　本段確立了兩件事實：其一，神的審判是絕對公平的（1～11 節，尤其是 2、6、11 節）；其二，猶太人與外邦人同樣會受到神的審判（12～16 節）。如上指出（參本段註釋引言），這段話的主要對象是猶太論斷者；第一件事實的含義就是，猶太論斷者難逃神的審判（3 節）；第二件事實有同樣的含義，因爲那有律法的要求刻在心裏的外邦人，尚且因此要向神負責，並要因爲沒有順從這內在之律而受審判，那擁有具體表明神意旨的摩西律法的猶太人，就更要因爲沒有遵守摩西的律法而受審判了。保羅

---

[27] Barrett 51. Cranfield 1.161 n.1 合理地批評 Barrett 的 'not . . . but . . .' 這講法，認爲這講法可能嚴重地導人於誤。

[28] Black 50; Bassler, *Impartiality* 157-58. Cf. Longenecker 189.

[29] Cf. BDF § 163; MHT 3.211; G. Friedrich, *TDNT* 2.733; Cranfield 1.163; Moo I 151; Mounce 96-97; Murray 1.77, 2.240 (on 16:25); Schlatter 97 = (E) 64; Calvin 49（加爾文 41上）；Fung, 'Observations' 81-82. Cf. also A. B. Luter, *DPL* 369*b*. L. L. Belleville（*DPL* 57*b*）指出，保羅在「福音」（例如：一1、9、16）、「我的福音」，和「我們的福音」（例如：林後四3）之間很容易的由一個講法轉到另一個，這提示「我的福音」並不是指保羅所獨有的一種福音版本。彼得在哥尼流家中講道時，也提到復活的基督曾「吩咐我們向人民傳講，鄭重證明他是上帝所立，審判活人死人的主」（徒十42，新譯），足見神要「藉耶穌基督」施行審判，並非使保羅的信息有別於其他使徒的一個特徵。

[30] Lincoln, 'Romans 1:18－4:25' 143.

這樣針對著猶太論斷者，指出神是不偏待人的審判者，祂必按公平的標準施行審判之後，就在下一段（二17～29）對猶太人提出正面的抨擊。

c　猶太人並無優勢（二 17 ~ 29）

17 你稱為猶太人，又倚靠律法，且指著　神誇口；
18 既從律法中受了教訓，就曉得　神的旨意，也能分別是非；
19 又深信自己是給瞎子領路的，是黑暗中人的光，
20 是蠢笨人的師傅，是小孩子的先生，在律法上有知識和真理的模範。
21 你既是教導別人，還不教導自己嗎？你講說人不可偷竊，自己還偷竊嗎？
22 你說人不可姦淫，自己還姦淫嗎？你厭惡偶像，自己還偷竊廟中之物嗎？
23 你指著律法誇口，自己倒犯律法、玷辱　神嗎？
24 　神的名在外邦人中，因你們受了褻瀆，正如經上所記的。
25 你若是行律法的，割禮固然於你有益；若是犯律法的，你的割禮就算不得割禮。
26 所以那未受割禮的，若遵守律法的條例，他雖然未受割禮，豈不算是有割禮嗎？
27 而且那本來未受割禮的，若能全守律法，豈不是要審判你這有儀文和割禮竟犯律法的人嗎？
28 因為外面作猶太人的，不是真猶太人；外面肉身的割禮，也不是真割禮。
29 惟有裏面作的，才是真猶太人；真割禮也是心裏的，在乎靈，不在乎儀文。這人的稱讚不是從人來的，乃是從　神來的。

保羅現在直接向猶太人說話，[1] 並把矛頭指向猶太人在其自我

---

[1] Cf. Stowers, 'Romans 3:1-9' 715: 'The section 2:17-29 is an apostrophe to an imaginary Jewish interlocutor in the style of the diatribe.'

意識中引以自豪的兩根支柱：他擁有律法，那是神的恩寵的記號；他又擁有割禮作爲神與其子民立約的記號。本段的兩部分依次處理這兩點（17～24、25～29節）。[2] 兩部分合力顯明，若沒有順從，猶太人所引以自豪的律法和割禮，都不能使他免受神的審判：首部分把他自誇的根據挪掉，並把焦點放在他正因爲認識和教導律法而招致的罪咎；次部分把他所倚仗的割禮，就是他蒙神揀選的記號，也一併拿走。[3] 這兩部分的語調有所不同：首部分屬辭令辯證的性質，次部分則比較屬教導性質。[4]

從辭令學的角度看，第十七至二十四節是十分有效的一段。開首的五個子句（17～18b）描寫了猶太人因爲擁有律法而抱持的態度；[5] 隨後的分詞片語（18c）構成第一個休止點，爲下面兩節進一步的攻擊作好準備。接著，四個名詞片語（19～20b）取代了上文的動詞，隨後的分詞片語（20c）構成第二個休止點。然後，四句尖銳的問句（21～22節）[6] 一針見血的暴露了猶太人的教導及其生活表現之間的差別。第二十三節的結構，由上兩節的「冠詞 + 分詞」改爲「關係代名詞 + 動詞」，並且回應著開首時「倚靠律法」（17b）那句話，把全段總結起來。最後引聖經權威的話爲證（24節）。[7]

---

2 下文爲了方便處理，把17～24節再分爲二小段（17～20、21～24節）。

3 Bornkamm, 'Anakoluthe' 76-77.

4 Michel 127.

5 Jewett（'Numerical Sequences in Romans' 232-33）從17～23節看出三個「五」的系列。作者指出（231），「五」的系列比「十」的系列更具猶太人的特色，因爲這數目與摩西五經及其後的彌基錄（'Meggiloth'，即雅歌、路得記、耶利米哀歌、傳道書，及以斯帖記這五卷）有關聯。

6 第一句的「教導別人」（ὁ διδάσκων ἕτερον）顯然回應了上一節第四個名詞片語（διδάσκαλον νηπίων）。這也是有效的辭令式伎倆。Cf. Bassler 262 n.100.

7 Cf. Käsemann 69. 略爲不同的分析見 Byrne 95-96

i 猶太人的自許（二 17～20）

這四節合成一個複合句子的發端子句（「如果……」），但此句子並無歸結子句（「那麼……」）。[1] 第十七節的「你」字在原文是獨立的代名詞（不僅是隱含於動詞之內），表示強調；如在第一節一樣，保羅以單數第二人稱的「你」字來稱他虛構的對話者，是爲要使他的話更爲有力。在這四節裏，保羅描寫了猶太論斷者的六點特色。

二 17 「你稱爲猶太人，又倚靠律法，且指著神誇口；」

（一）「稱爲」的意思可能是「自稱爲」（現中）而非「號稱」（思高）或「被稱爲」，[1] 因爲保羅想到的似乎是猶太人自己的聲稱，而不是別人如何看他。[2] 「猶太人」在保羅書信一貫的用法，都是按其宗教和種族意思，指信奉猶太教的人；這是個尊榮的名字，這名字使猶太人與外邦人分開：「身爲猶太人」（新譯）即是身爲獨一真神的宣認者。[3]

（二）「倚靠」原文的一個意思是「停留在」（路十6，思高），[4] 在這裏則是「依仗」（思高）之意。猶太人「倚靠律法」，不是說他曉得自己已全守律法，因而會在審判之日得到有利

---

[1] 若採納 ἴδε 爲原來的說法（cf. BDF § 467; Field, 'Romans' 152），17～18b 節便變成五句獨立的句子。但基於較強的外證及抄寫過程上的可能性，εἰ δέ 才是原來的說法（cf. Metzger 507; MHT 3.343; Fitzmyer II 316）。第 17 節開首的 δέ 可能不是反語詞「但是」（呂譯；cf. NASB, RSV; Cranfield 1.163），而是繼續上文的 'Now'（NIV），因爲上一段（1～16 節）的主題是「神不偏待人，乃按人的行爲施行公平的審判」，而本段（17～29 節）是將這真理應用在猶太人身上。

[1] 即 ἐπονομάζῃ 爲中間語態，不是被動語態。ἐπονομάζομαι 在新約出現僅此一次。

[2] So Morris 130-31. Cf. RSV, NIV, TEV, over against KJV, NASB.

[3] Cf. Michel 128 with n.3. Ἰουδαῖος 在保羅書信另外出現 25 次（新約全部 195 次）；詳參《帖前》188；亦參一16b 註釋註 15。

[4] 這是 ἐπαναπαύομαι 在新約出現唯一的另一次。

的判決，而是說他因擁有律法而滿懷自信，感到安全。[5] 對猶太人來說，神賜下摩西的律法，這毫無疑問地就是神對以色列無與倫比之恩典的核心（參：詩一四七19～20）；而本節至二十三節的各句，都只是以不同的方式論及同一樣東西，就是以色列至寶貴的財產，即是律法。[6]

（三）「指著神誇口」[7] 的另一譯法是「誇口……跟上帝有特殊關係」（現中）。[8] 不過，保羅用的字眼是「拿上帝來誇口」（呂譯），意即以神爲誇耀的根據，因此亦含有「以天主爲自豪」（金譯）的意思。[9] 這詞語使人想起耶利米書九章二十四節，[10] 並

---

5 Nygren 119. 作者進一步解釋說：猶太人曉得自己知道正路，而且他不像外邦人，他沒有離開神。就是這樣，他深信自己基本上與神有一正當的關係；在這個意義上，他是個義人。在此以外，他信賴神寬大爲懷，會忽視他的過失。ἐπαναπαύομαι 在 LXX 彌三11 的用法可與本節相比：以色列的首領行惡，卻仍「倚賴」耶和華，說：「耶和華不是在我們中間嗎？災禍必不臨到我們」（Moo I 156）。參巴錄貳書四十八22～24（引於 Dunn 1.110; Edwards 75; Schlier 83; Wilckens 1.148）。Gundry（'Grace' 20）則認爲，保羅假定了猶太人因律法而誇口，因他們自以爲守律法守得夠好；只不過文理提到猶太人沒有遵守律法，因此，爲要避免自相矛盾，保羅就不能說他們以遵守律法自誇，而只說他們「倚靠律法而誇口」（陳終道 82）。

6 Kuss 84. F. Thielman（*DPL* 534*b*）指出，對於保羅時代大多數的猶太人來說，律法就是猶太民族的特徵。

7 原文爲 καυχᾶσθαι ἐν θεῷ. MHT 3.253, 4.93 將 ἐν 解爲 'because of'. καυχάομαι 在新約另外出現 36 次，除了兩次外（雅一9，四16），全數在保羅書信中（包括本書的另四次：二23，五2、3、11）。Cf. Barrett, 'Boasting'.

8 Cf. RSV ('boast of your relation to God'), NIV ('brag about your relationship to God'). Wright（'Paul' 82）按三27～29 來解釋此句，認爲猶太人以神爲猶太人的神而不是外邦人的神；Dunn 1.110 也是認爲此句有這樣的含義。這種解釋符合 RSV, NIV 的譯法。

9 Black 50 認爲不能排除這 'exult' 的意思；參五2、3、11。Moxnes（'Romans' 69-70）試圖將這裏的動詞放在「爲榮譽而競爭」的文化環境中來解釋，但是他的見解並無說服力。正文所稱的「誇耀的根據」意即「所誇之事」，在英文是 '*object* of boasting'，不是 'basis'（根據、基礎）或 'ground'（原因）。

10 LXX 九23，引於林前一31，及林後十17。

且提示這樣的意思：猶太人（自認爲）真的認識神，真的敬拜那揀選以色列的神。[11]

二 18 「既從律法中受了教訓，就曉得 神的旨意，也能分別是非；」

（四）猶太人認識神的旨意。[1] 這不僅是一種理論上的知識，而是承認神的旨意要求個人的順從。[2] 神的旨意是藉著律法只向以色列顯明了（詩一四七19～20），因此以色列有責任教導其餘的人。

（五）「分別是非」原文（此結構亦見於腓一10）的動詞和賓詞，都各有至少兩個可能的意思：「分別」可指「試驗」或試驗後的「認可、接納、選擇」；「是非」可指「彼此有別的東西」或「（比其他）優勝（因而有別於其他）的事物」。[3] 事實上，如在腓立比書該節一樣，此句有三個可能的意思：一是「辨別是非」（思高、現中），意即猶太人懂得作道德上的區別，知道生命的正途；[4] 二是「喜愛那美好的事」（小字）或「認可那（最）優越的」。[5] 由於「能分別是非」是在「曉得神的旨意」之後，在上述的兩個意思之間，第二個可能比第一個可取；因爲若曉得神的旨意，自然能辨別是非，而認可那（最）優越的，可說是比辨別是非較高層次的事。不過，最可取的可能是第三個意思：「是非」可解

---

[11] Michel 128 指出，「猶太人……律法……神」這個典型的次序，表示一種進程。

[1] 原文只作 τὸ θέλημα. θέλημα 在保羅書信一共出現 24 次（新約全部 62 次），其中十九次是指神的旨意，但只有本節（Käsemann 70 認爲還有林前十六12）沒有加上「神的／祂的」等形容詞；詳見《帖前》293-94。G. Schrenk（*TDNT* 3.54）指出，猶太人的拉比常用單獨的 רָצוֹן 一字來指神的旨意；本節可能反映了這種用法。

[2] E. D. Schmitz, *DNTT* 2.399. 參《來》2.481-82。

[3] 詳參《腓》104-5 的討論。

[4] E.g., NEB, TEV; Barrett 53; Leenhardt 85; Mounce 98; Robinson 30.

[5] E.g., NKJV, RSV, NIV; SH 65; Murray 1.82; Moo I 157-58; Morris 132.

爲與「無關重要的事」相反的「基要的、真正要緊的事」；[6] 按此解釋，此句意即「認可（和選擇）那些真正要緊的事」。[7]

按原文的次序，「既從律法中受了教訓」這個分詞片語是在本節的末後位置。一些中英譯本將此片語視爲單形容在前的一句，但此片語較可能是同時形容前面兩句的。[8] 此片語所指的，是猶太人每逢安息日在會堂所接受的公開教導（徒十五21），以及在家中由父母所施在律法上的教導（申四9～10，十一19）。[9]「從律法中（受了教訓）」的意思不是「在律法上（受了教訓）」，[10] 也不是「受法律（的薰陶）」（現中），[11] 而是將律法視爲教訓的來源，[12] 儘管律法同時是所教導的內容。

二19　「又深信自己是給瞎子領路的，是黑暗中人的光，」

二20　「是蠢笨人的師傅，是小孩子的先生，在律法上有知識和眞理的模範。」

（六）猶太人「又深信」[1] 自己具有這兩節所說的四重身分；

---

[6] I.e., τὰ διαφέροντα = the opposite of ἀδιάφορα. So, e.g., Byrne 99; Cranfield 1.166; Dunn 1.111; Edwards 76; Schlier 83. Cf. NASB; H. Haarbeck, *DNTT* 3.808 ('test . . . what is important').

[7] L. Oberlinner（*EDNT* 1.315）一面解爲 'that which really matters'（即第三個意思），但又隨即解爲 'what is excellent'（即第二個意思）。

[8] 依次見：（1）新譯、思高；NEB;（2）呂譯、金譯、現中；Black 51; Cranfield 1.166; Dunn 1.111.

[9] 祭司（利十11）和利未人（申三十三10）也有教導律法的責任。

[10] '(instructed) in the law' (RSV, NRSV).

[11] Cf. NIV ('instructed by the law'). 現中的意譯法，未能反映這事實：「受了教訓」這動詞在保羅書信一貫指在信仰的內容上給予教導。Cf. H. W. Beyer, *TDNT* 3.638; G. Schneider, *EDNT* 2.273. κατηχέω 在保羅書信另外出現三次（林前十四19；加六6〔二次〕）；新約另外四次（路一4；徒十八25），其中兩次的意思是「聽見」（現中：徒二十一21、24）。

[12] Cf. Michel 129 n.6.

[1] τε 字將本節這第六項與上兩節的第一至五項連起來（so Moo I 158）。πείθω 在二8 的意思是「順從」。這字在保羅書信共用了 22 次（新約全部 52 次）；詳參《帖後》301。

這些身分是神對他的召命，在某程度上他也著實履行了他的責任。[2] 他是：（1）「瞎子的嚮導」（新譯）；[3] 這身分反映了以色列作爲耶和華的僕人是受託「開瞎子的眼」（賽四十二7）的事實。「瞎子」是指沒有律法的異教列邦。（2）「黑暗中的亮光」（現中）；再一次，「作外邦人的光，……領坐黑暗的出監牢」（賽四十二6、7）是以色列從神所受的召命。[4] （3）「蠢笨人[5] 的師傅」；「愚昧者」（思高）可能特指外邦人對於神的律法及律法所要求的道德標準是「無知的人」（現中），[6] 「師傅」或「導師」（新譯）的原文則提示在實際生活上提供「指導」（現中）及方向之意。[7] （4）「小孩子的教師」（新譯）不是「青少年的教育者」（金譯），也不是「年輕人的老師」（現中），[8] 因爲「小孩子」這詞所指的是個過了無助之嬰兒階段、但可能不超過三、四歲

---

[2] Cranfield 1.166. 因此，「自以爲」（現中）、「以……自居」（當代）等譯法，過分表達了諷刺的口吻（但參下面註 27 所屬正文）。

[3] 思高同。ὁδηγός 在新約另外出現四次：其中三次是在耶穌所說「瞎眼的嚮導」（新譯、現中：太十五14，二十三16、24）一詞中；另一次見於徒一16。Guerra 61-62 正確地指出，馬太福音那個詞語不應視爲與本節這詞相似，二者其實是相對的；F. Graber（*DNTT* 1.220）則認爲二者指同一件事實。W. Michaelis（*TDNT* 5.99）謂保羅這詞肯定是來自耶穌於太二十三的話；另一方面，雖然到目前爲止，學者從拉比文獻中找不到完全相同的詞語（so Michel 129），「瞎子的嚮導」可能是人所共知的講法（so SH 65; Davidson-Martin 1019*b*）。

[4] 參：賽四十九6（引於徒十三47）。

[5] ἄφρων 在保羅書信另外出現七次（新約全部十一次），一貫的意思都是「愚昧」、「無知」（林前十五36；林後十一16〔二次〕、19，十二6、11；弗五7）。

[6] Cf. Schlier 85. LN 32.52 則解爲那些不運用他們的理解的潛能，因而行事「糊塗」（呂譯）的人。

[7] So G. Bertram, *TDNT* 5.620; Cranfield 1.167. παιδευτής 在新約另外只出現一次（來十二9），該處的意思是「管教者」，其重點是在負面的改正和懲戒（詳參《來》363、356-57）。Dunn 1.113 認爲此字在本節亦有改正的含義（NASB, RSV 譯爲 'corrector'）；Schlier 84 及 Morris 133 皆認爲只有教導之意（cf. KJV, NIV, TEV: 'instructor'）。

[8] 「小孩子」更不是「那些只受過世界學說教導的人」（參：西二8）（陳終道 83）。

的小童。[9] 當然，這詞在本句是喻意性的用法，指需要接受基本教導的人；這些人包括一般的外邦人（在猶太人眼中，外邦人在宗教知識上是小孩子），也許還包括從異教改信猶太教的人。[10] 這裏的「教師」看來是與上一句的「師傅」同義的。[11] 這四個描述性的短語，全都指向以色列作爲外邦人的教師和嚮導所扮演的角色；這就提示我們，保羅在這兩節（二19～20）的主要對象是流遷之猶太人多過是在巴勒斯坦地的猶太人，因爲前者關心護教甚至傳教的工作，後者則沒有這種關注。[12]

猶太人之所以有這四重身分，是因爲他擁有律法，[13] 而律法就是「知識和真理的模範」。「模範」一詞的原文在新約另外出現的一次，其意思是與實質相對的、外表的「形式」（提後三5，思高）；[14] 這詞在本節則有多種解釋。（1）有認爲這句是取自希臘語的猶太教傳統，甚或這詞是暗指猶太人的一份宣傳作品，它的題目含有這詞；[15] 但是這種見解純屬臆測，並無具體的證據支持。[16]（2）把這詞解爲「草圖……輪廓、骨架」[17] 並不符合文理，因爲猶太人不大可能認爲律法只是知識和真理粗略的繪圖而已。（3）若把這詞解爲有主動之意，得出的意思便是：藉著律法，猶太人獲

---

[9] So LN 9.43. νήπιος 在保羅書信另出現十次，新約另外四次；參《帖前》146。

[10] Cf. Davidson-Martin 1019*b*; Cranfield 1.167; 活泉 54。

[11] 思高就在這裏譯爲「師傅」，在上一句則譯爲「教師」。Cranfield 1.167 則認爲，二詞比較之下，本句的「教師」可能有較理論性之教導的含義。διδάσκαλος 在保羅書信另外出現六次（新約全部 59 次），似乎全部都是正式的「教師」之意（林前十二28、29；弗四11；提前二7；提後一11，四3）。

[12] 依次見：Bassler, *Impartiality* 150; Dunn 1.112.

[13] ἔχοντα = causal participle, 像18c 的 κατηχούμενος 一樣。

[14] Cf. BAGD 528 (s.v. μόρφωσις 2).

[15] 依次見：Wilckens 1.149; 及 Michel 130; Schlier 85; G. Braumann, *TDNT* 1.708.

[16] So Kuss 85; W. Pöhlmann, *EDNT* 2.444*a*.

[17] Lightfoot 262；活泉 54。

得「塑造」，這種塑造使他得到知識和真理。[18] 但是這個意思並不十分清晰，也不是原文最自然的解釋。[19] （4）這詞最可能的意思是「體現」，[20] 意即知識和真理是具體而清楚（甚或完全）地在律法（書）上闡明、表達出來。[21] 一些釋經者認爲，保羅在這裏沒有界定「知識」和「真理」的內容，二詞合起來涵蓋了古代的宗教與哲學至高的聲稱和渴望。[22] 不過，文理提示，「知識」是指對神旨意的認識（18 節）；[23] 「真理」可能仍是指有關神的真理（參一18、25，二8），[24] 但「知識和真理」亦可視爲重言法，意即「真知識」，[25] 即是對神和律法中所宣告的、神的旨意之認識。

保羅縷述當代猶太教自我意識中的那些特色，在本節最後這句話到了頂點。一方面，本段（17～20 節）的描述是忠於歷史事實的；若非如此，保羅的論證便難以令猶太人信服。[26] 另一方面，本段（尤其是本句[27] ）有諷刺意味的弦外之音，而列舉猶太人的這

---

[18] Schlatter 103, 104 n.1 (continued): 'Formung' – 但在 (E) 68 被譯作 'embodiment'.

[19] 要表達討論中的意思，較自然的講法是 ἔχοντα τὴν γνῶσιν καὶ τὴν ἀλήθειαν τῆς μορφώσεως ἐν τῷ νόμῳ / διὰ τοῦ νόμου.

[20] 'embodiment' (NASB, RSV, NIV; BAGD 528 [s.v. 1]). LN 58.3 解爲 'embodiment, full content, essential features'. Black 51 則解爲「本質或實質」（'essence or substance'）。

[21] Cf. J. Behm, *TDNT* 4.754, *TDNTA* 609; Murray 1.83; Byrne 100; Cranfield 1.167; Dunn 1.113; Murphy-O'Connor, 'Truth' 186-87. BAGD 528 (s.v. 1) 認爲 νόμος 在此 = 律法書。參呂譯（「**具體**之知識、即**具體**之真理」）、新譯（「**整套**的知識和真理」）、金譯（「你有了律法，就掌握了**一切**知識真理」）（楷體爲筆者所加）。

[22] Dunn 1.113; Cranfield 1.167.

[23] So Murphy-O'Connor, 'Truth' 187. R. Bultmann（*TDNT* 1.706）認爲，γνῶσις 在這裏等於舊約的 דַעַת，即是律法所宣告的、神的旨意；cf. Käsemann 71.

[24] 即是特指一神信仰的真理（cf. Bultmann, Käsemann 同上註）。

[25] Cf. Black 51; Phillips. Murphy-O'Connor（'Truth' 192）指出，在庫穆蘭社團的文獻中，真理和知識常彼此相連，其背後總是言及律法。

[26] Cf. G. Bertram, *TDNT* 4.919; Michel 128; Dunn 1.111-12.

[27] 'stated with obvious irony' (J. Behm, *TDNT* 4.754).

些特徵便同時變成一種控訴[28] ——所提出的罪名，不是說猶太人並不認識到他因爲屬於蒙揀選的民族而有的特權，以及這享有特權的身分所固有的責任，而是說他自負地誇耀自己所宣認的信仰，卻沒有把這信仰付諸實行，就如下一段（21～24 節）所表明的。

ii　猶太人的罪行（二 21～24）

從文法的角度來說，保羅沒有完成他以「如果」開始的句子（17～20 節）；不過，第二十一節開首的「那麼」（思高）一詞[1]表示，第二十一至二十三節在思想上是與上文緊密相連的，**在這個意義上**這幾節可視爲那未完成之複合句子的歸結子句。[2] 保羅現在向猶太人提出一連串四個辭令式問句（21～22 節），然後以一項陳述（23 節）及聖經引句（24 節）總結。[3]

二 21　**「你既是教導別人，還不教導自己嗎？你講說人不可偷竊，自己還偷竊嗎？」**

（一）第一個問句原文所用的格式，表示所預期的答案是肯定的：「是的，你教導自己！」而這只能是諷刺式的講法。[1] 這個問句籠統地指出，猶太人的過失在於他只教導別人[2] 而不教導自己；隨後的三個問句舉出三個明確的例子來支持這第一問句的指控。

---

[28] So Leenhardt 85; Kuss 85.

[1] 呂譯、金譯、當代同。原文爲 οὖν. DM 257-58 認爲在這裏應譯作「不過、然而」（'however'）；Morris 135 n.127 則認爲 οὖν 可能有重新開始（'resumptive'）的作用。

[2] Cf. Kuss 85 with Murray 1.81, 83.

[3] So, e.g., Dunn 1.113; Schlier 86; Wilckens 1.147. 另一些釋經者則把 23 節也視爲辭令式問句（e.g., Fitzmyer II 317; Mounce 99; Stott 91），但是鑑於 24 節的聖經引句，23 節較可能是一項陳述（參 23 節註釋註 1 所屬正文）。BDF § 490 指出，23 節比前面四個問句較長，這也是符合辭令學的要求。Byrne 100 則獨排眾議，認爲這幾節（21～23 節）全是直接的指控，不是問句。

[1] Cranfield 1.168. 原文爲 οὐ διδάσκεις; 'Οὐ is employed to suggest an affirmative answer' (BDF § 440).

[2] 參上一節的「蠢笨人」和「小孩子」。留意本節的動詞「教導」回應了上一節的名詞「教師」（參二17～29 註釋引言註 6）。

（二）他按照十誡中的第八誡（出二十15；申五19）「宣講[3]不可偷盜[4]」（思高），自己卻偷盜。馬丁路德將後一句話解爲指猶太人在其意志上（思想中）偷盜，即是他若獲得許可（當然他不會獲得許可）便會偷盜；但是這種邪惡的意志是被神看爲已作成的事。[5] 可是，若猶太人只是在意志上和思想中犯罪，保羅怎能說得這麼振振有詞呢？因爲保羅畢竟不像神那樣能「鑒察人心」（耶十七10）；他也不像耶穌那樣「洞悉人的內心」（約二24，現中）。況且，保羅的目的是要打擊猶太人的驕傲和自大，因此他所指的必須是違犯誡命實在的事例，而誡命所針對的是行爲，不是思想和意志。[6]「偷盜」可包括任何「不正當地取得」的行爲；「在那些作長禱告的人中，就有侵吞寡婦財產的人」（太二十三14）。[7]

二22 「你說人不可姦淫，自己還姦淫嗎？你厭惡偶像，自己還偷竊廟中之物嗎？」

（三）猶太人說[1]「不可姦淫」，[2] 就如第七誡所命令的（出

---

3 κηρύσσω 在保羅書信另外出現十八次（新約全部 61 次）；詳參《帖前》157。L. Coenen（*DNTT* 3.54）認爲 κηρύσσω 在本節可與斯多亞式的意思相比，後者指宣告一項要人順從的明確命令；但參 22 節註釋註 1。

4 μὴ κλέπτειν, μὴ μοιχεύειν（22a）是在間接引述的命令中用現在時態不定詞來表達一般概念的例子（Fanning 383）。κλέπτω 在保羅書信另外出現三次（十三9〔也是引第八誡〕；弗四28〔二次〕），新約另外八次，其中三次也是引第八誡（太十九18；可十19；路十八20）。這就是說，這字在新約出現的十三次中，有五次是在第八誡的引句中；由此亦可見第八誡的重要性。參下一節註釋註 2。

5 Luther 46.

6 Edwards 77. 第十誡的「不可貪圖」（出二十17，現中）並不是個例外，因爲「貪圖」在這裏是一種活動，幾乎等於「試圖獲得」；cf. Cole, *Exodus* 161.

7 依次見：Derrett, 'Romans 2.22b' 569（'"Theft" may include handling assets not indisputably one's own'）；魏司道 34。

1 διδάσκων . . . κηρύσσων . . . λέγων 這種平行的句法提示，這三個不同的動詞可能只是一種辭令式的變化（cf. Käsemann 71）。按 Michel 130 的解釋，這三個分詞依次表達教義、講章，和解釋性的聖經引句。可是，第二、三兩個分詞同樣涉及十誡中的誡命，而第一分詞只表達教導的活動，不一定涉及教義。

2 μοιχεύω 在保羅書信另外只出現一次（十三9〔也是引第七誡〕），新約另外十二次，其中

二十14；申五18），[3] 自己卻犯姦淫。一些釋經者將後一句的「姦淫」解爲屬靈意義上的對神不忠，或是按馬太福音五章二十七至三十二節所提示的路線解爲在心裏犯姦淫；[4] 不過，在先知書亦有類似的指控，所指的顯然是普通意義的姦淫（例如：結二十二9～11；瑪三5；參：耶二十九23）。[5] 本句應作同樣解釋。

（四）猶太人憎惡[6] 偶像，自己卻「偷竊廟中之物」（這在原文只是一個動詞）。在主後一世紀，亦即是保羅的時代，拜偶像這回事已自猶太教中杜絕。[7] 由於這裏提到偶像，隨後的動詞所指的顯然不是猶太人的廟宇，而是異教徒的。[8] 這個在新約出現僅此一次的動詞，有兩種主要的翻譯和解釋：（1）「褻瀆聖物」（金譯），即是損毀廟宇中的聖物，[9] 或「褻瀆神聖」。[10] 按照基於後

五次也是引第七誡。這就是說，這字在新約出現的十五次中，有七次是在第七誡的引句中：由此亦可見第七誡的重要性。參上節註釋註 4。

[3] 保羅提到第七、第八誡而沒有提及第六誡（「不可殺人」），Schlatter 105-6 = (E) 70 認爲是因爲保羅身爲猶太人，對流血有強烈的懼怕。Dunn 1.114 正確地指出，保羅這樣把焦點放在直接出自十誡的三個項目，卻完全沒有提到律法同樣清楚規定的割禮及食物條例等禮儀上的要求，可能表示在他的心目中，十誡與禮儀方面的要求之間，有一重要的分別。

[4] 依次見：Barrett 54; Cranfield 1.169（參活泉 55）。Luther 46 也是解爲指內心犯姦淫，不過他的解釋的鑰匙（見 48）是本章的 28～29 節。Derrett（'Romans 2.22b' 569-70）認爲，在某些猶太人的團體中，重婚的現象仍然持續，在嚴格之士看來，重婚也是犯了姦淫。陳寧德 48 解爲指猶太人「與外邦人通婚以致所生的不會說猶太話」；此說完全沒有說服力。

[5] Cf. Dunn 1.113. 亦參旁經所羅門詩篇八1（引於 Morris 136 n.133）。

[6] βδελύσσομαι 在新約另外只出現一次（啓二十一8），該處的完成時態被動語態分詞的意思可能是「可憎的」（新譯；cf. BAGD 138 [s.v.]）或是「腐敗〔的〕」（現中），即是「受〔外邦可憎之物所〕污染的」（*EDNT* 1.210*a*）；LN 25.186 則認爲有可能是指性變態者。

[7] See P. W. Comfort, *DPL* 242*b*.

[8] So, rightly, Michel 131; Kuss 86. 因此，這第四問句不能用猶太史家約瑟夫在其《猶太掌故》18.81-84 所述的事件來說明：主後 19 年，有四個猶太人成功地游說一個富有的女歸教者捐贈一大筆金錢給耶路撒冷的聖殿，然後把這捐款佔爲己用；這件醜聞導致猶太人被逐離羅馬。Cf. Lightfoot 262; *pace* Gaston, 'Misstep' 313.

[9] LN 53.104.

[10] 'commit sacrilege' (KJV); 'doing sacrilege' (MM 301*a* [s.v. ἱεροσυλέω]).

面這種譯法的一些解釋，猶太人把自己高舉到超乎其餘受造者之上，自視爲他們的審判者和主，這是一種褻瀆之舉；[11] 或是猶太人的褻瀆之舉在於他們無理地把摩西的律法奉爲偶像，把永久有效的性質賦予律法，這性質是律法在神終極的計畫裏絕對沒有的：雖然基督已經來臨，猶太人仍堅持信守律法爲神爲叫人獲得永生而預備的具權威性之方法，因而緊依律法作爲信靠的對象，反而不信靠基督。[12]

（2）第二種主要的翻譯是：「偷竊廟中之物」、「盜取寺廟裏的東西」（現中），或是更進一步的「劫掠廟宇」（新譯、思高）、「掠劫廟中之物」（呂譯）。[13] 這第二種譯法較爲可取，理由如下：第一，「偷竊……姦淫……劫掠廟宇〔的原文〕」這三樣常在「惡行目錄」中連著出現，任何當代的讀者都會照字面意義來了解這些詞語。[14] 第二，律法（申七25～26）禁止人貪圖或收取用於偶像敬拜的貴重之物，保羅在此很可能是想到猶太人如何違犯這項禁令，就如他在上兩個問句是想到十誡中明確的誡命。第三，使徒行傳十九章三十七節提示，猶太人「行劫〔異教的〕廟宇」（新譯）或「褻〔瀆〕聖〔物〕」（思高）並非不尋常的事；劫掠廟宇及褻瀆其他的神明似乎是常見的對猶太人的指控。[15] 第四，按

---

11 Barrett 54; Ladd, 'Paul' 61.

12 Garlington, 'Romans 2.22', esp. 148-49, 151; 'Romans II' 52; 'Romans III' 100 with n.4; Fitzmyer II 318.

13 Cf. NKJV, NASB, RSV, NIV, TEV; BAGD 373 (s.v.); LN 57.241; G. Schneider, *EDNT* 2.179*b* — all rendering 'rob temples'; Thayer 299-300, s.v. ('plunder their shrines').

14 依次見：Barrett 54 n.1; G. Schrenk, *TDNT* 3.256. Cf. Derrett, 'Romans 2.22b' 560-61. Byrne 100 指出，上述第一種解釋攪亂了前兩項所建立起來的邏輯次序。

15 依次見：Lightfoot 262; Knox 415; 及 Haenchen, *Acts* 575 with n.6. Cf. Michel 131. 徒十九37 所用的人物名詞 ἱερόσυλος（與 ἱεροσυλέω 同字根）在新約出現僅此一次，也是有兩種可能的意思：「行劫廟宇」者（新譯；cf. BAGD 373 [s.v.]; LN 57.241）或「褻聖者」（思高；cf. Thayer 300*a* [s.v.]; LN 53.105）。前一個意思自然包括後一個在內。

此解釋，第二十四節那句話亦很容易獲得自然的解釋：猶太人劫掠外邦人的廟宇，激起他們的憤恨，使他們褻瀆神的名。若這第四問句確是指劫掠外邦人的廟宇[16] ——猶太人也許認爲他們這樣做是毀滅拜偶像用的物件，因而是合法的[17] ——則其較準確的意思可能是，他們從取自外邦人廟宇的那些貴重的物件而得利；[18] 他們對金子的喜愛，比他們對偶像的憎惡更強！[19]

二 23 「你指著律法誇口，自己倒犯律法、玷辱 神嗎？」

中英譯本多數以本節爲第五個問句，但這句話較可能是一項陳述，[1] 理由有兩點：第一，下一節開首在原文有「因爲」一詞，表示該節的功用是以聖經的引句來證實本節的話。第二，本節的造句法跟前面四句的造句法不同，[2] 這也提示本節不是另一個問句。[3] 無論如何，本節是前面數節的總結：上半節總結了第十七至二十

---

16 So also, e.g., Kuss 86; Murray 1.84; Robinson 30-31; Dunn 1.114-15; Moo I 160-61; Moo II 1125*b*. Schlier 86 則認爲除了盜取廟中的聖物外，ἱεροσυλέω 較廣義的意思（指褻瀆神聖的活動）亦扮演一個角色：接收偷來的贓物。對「劫掠廟宇」這解法的一個反對理由，是說這只能應用在流遷之猶太人，不能應用在巴勒斯坦境內的猶太人身上（Garlington, 'Romans 2.22' 143）；但上文已經指出，保羅在 19～20 節的主要對象是流遷之猶太人（見該處註釋註 12 所屬正文）。Garlington 提出的另一反對理由是，劫掠廟宇不能與憎惡偶像構成工整的對應，如上兩句的「教導別人……不教導自己」、「說不可姦淫……自己卻姦淫」（新譯）那樣；可是，劫掠廟宇是憎惡偶像合適的對應，因爲真正憎惡偶像者，根本不會與偶像之廟宇及其中的物件有任何關係（cf. Derrett, 'Romans 2.22b' 570）。

17 Leenhardt 87. Cf. H. Seebass, *DNTT* 2.235.

18 Cf. G. Schrenk, *TDNT* 3.256; Schlatter 106 = (E) 70; Wilckens 1.150; C. Brown, *DNTT* 2.235 (editorial comment). 按 Derrett（'Romans 2.22b' 570）的解釋，「劫掠廟宇」包括以任何方式，不論是直接地或間接地，從一個異教的宗教基金得利。

19 Schlatter, 同上。

1 如在金譯、當代；NEB, Phillips. 參二21～24 註釋引言註 3。

2 前四句用冠詞加分詞，本節用關係子句（關係代名詞 + 限定動詞）；在意思上則並無分別（cf. Moule 106）。

3 Cf., e.g., Cranfield 1.170; Kuss 87; SH 66; Bornkamm, 'Anakoluthe' 78.

節，下半節則總結（若視爲問句）或回答（若視爲陳述）了第二十一、二十二節的四個問句。[4]

猶太人不但「倚靠律法」（17 節）（即是因擁有律法而滿懷自信，感到安全），他更「以律法誇口」（新譯），即是以律法爲所誇之事，[5] 因爲他擁有律法的事實表明他是神選民的一員。[6] 但是，保羅斬釘截鐵地對猶太人提出這項指控：他「因犯[7] 律法[8] 而羞辱上帝」（新譯）。[9] 像耶穌所指控的法利賽人和文士一樣，他「只會說，不會做」（太二十三3，現中）；他沒有遵行律法-，而是活在言行不一的矛盾中。[10]

二24 「 神的名在外邦人中，因你們受了褻瀆，正如經上所記的。」

保羅對猶太人的指控在本節到達了頂點；原文於句首有「因爲」[1]一詞，表示本節是引聖經權威的話來證實上一節的總結：神的名因他們的緣故而在外邦人中被褻瀆，證明他們確是因違犯律法

---

[4] Cf. Murray 1.84. 這是比單以本節爲總結 21～22 節（so, e.g., Schlier 85, 86; Wilckens 1.147）詳細一點的分析。

[5] Cf. NKJV, NASB, RSV ('. . . boast in the law'). MHT 3.253（cf. 4.93）則認爲 ἐν 必須譯爲 'because of', 參二17註釋註 9 最後一點。

[6] Wright, 'Paul' 82.

[7] παράβασις 在保羅書信另外出現五次（二23，四15，五14；加三19；提前二14），新約另外兩次（來二2，九15）。這字在新約一貫的意思是違犯神的一項具體明確的命令。

[8] νόμος 在本節出現兩次，依次爲有及沒有冠詞，二者在意思上難以看出任何分別（so Räisänen, *Law* 17）；*pace* DM 150.

[9] Cranfield 1.170 n.4 指出，保羅在這裏的假設（違犯律法就是玷辱神）與拉比的教訓相符：遵行神的誡命就是尊祂的名爲聖，致令祂的名得榮耀；不遵守神的誡命就是褻瀆神的名，致令它受到玷辱。Cf. Michel 131.

[10] 依次見：Wilckens, 'Was heisst' 81; Michel 130. Cf. Wilson, 'Paul' 346.

[1] γάρ = 'For' (KJV, NASB, RSV).

而玷辱了神的。「正如經上所記的」或類似的引句公式，在保羅書信出現不下三十次，[2] 只有這一次是放在引句之後而不是之前。「神的名」等於神（所已顯示、能夠被人認識的）自己。[3] 神的名在外邦人中受了褻瀆，不是因為猶太人鄙視所有其他的宗教，[4] 而是因為猶太人違犯律法；由於他們違犯律法的行為，他們不但自己玷辱了神（23 節），還使神的名「在列邦中被褻瀆」（新譯）。主後十九年，導致猶太人被逐離羅馬的那件醜聞，[5] 就是可作例證的一個歷史個案。

關於本引句的出處，（一）釋經者多認為是七十士譯本的以賽亞書五十二章五節。希伯來文原句只說，「我的名終日不住的被藐視」（新譯），但七十士譯本加上了「因你們」和「在列邦中」等字。保羅引用此句時，[6] 把原來的「我的名」清楚解釋為「神的名」，然後將此詞改放在句首，以示強調；這與保羅對神的名在外

---

2 計為：（1）καθὼς γέγραπται 另外十七次：羅馬書十三次（一17，三4、10，四17，八36，九13、33，十15，十一8、26，十五3、9、21），其他四次（林前一31，二9；林後二9，八15，九9）。（2）ὥσπερ γέγραπται 一次（林前十7）。（3）οὕτως γέγραπται 一次（林前十五45）。（4）ὅτι γέγραπται 一次（加三13）。（5）γέγραπται γάρ 七次（羅十二19，十四11；林前一19，三19；加三10，四22、27）。（6）ἐν νόμῳ (. . .) γέγραπται 二次（林前九9，十四21）。

3 參一5 註釋末段：A. B. Luter, *DPL* 626*b*.

4 *Pace* Barclay 49-50.

5 見二22 註 8。Cf. Bruce, *Paul* 380.

6 比較：

δι' ὑμᾶς διὰ παντὸς <u>τὸ ὄνομά μου</u> βλασφημεῖται ἐν τοῖς ἔθνεσιν （LXX）

<u>τὸ</u> γὰρ <u>ὄνομα τοῦ θεοῦ</u> *δι' ὑμᾶς* βλασφημεῖται ἐν τοῖς ἔθνεσιν （本節）

Hays（*Echoes* 204 n.29）指出，這是保羅依賴 LXX 的另一明證，因為希伯來文原句並無「因你們」及「在列邦中」等字。

邦人中的榮譽的關注，完全吻合。[7] 在七十士譯本原句，使外邦人以神的名爲笑柄的，是神的子民被放逐於列邦之中、顯得可憐無助的情況：外邦人說，以色列的神不能拯救祂的子民，祂是軟弱無能的。保羅將此句用在猶太人身上：現在，外邦人褻瀆神的名，是因爲猶太人違犯律法，他們的卑劣行爲與其聲稱不符；外邦人說，這樣的人所敬奉的神，不可能是重要的。[8] 就是這樣，那負有領導外邦人敬拜真神之責的猶太人（19～20 節），竟然諷刺性地成了外邦人褻瀆神之名的原因。（二）與此同時，本節的思想與以西結書三十六章二十至二十三節有相似之處。[9] 因此，保羅在引用以賽亞書五十二章五節之餘，可能同時暗指以西結書該段。[10]

二17～24　如在本章一至三節一樣，第二十一至二十四節引起一個問題：猶太教之所以對外邦人具吸引力，不是由於它的禮儀，而是由於它的一神信仰，以及猶太人純潔的倫理道德（包括理論與實踐）；[1] 因此，這裏的描寫真的適合猶太人嗎？（一）有釋經者認爲，保羅在二十一至二十四節靈巧地避免用「每一／所有」這詞，第二十四節「因你們」的「你們」所指的，大抵只是那些犯了偷竊、姦淫和劫掠廟宇之罪的、而不是所有的猶太人。[2]（二）另一些釋經者將本段的「猶太人」（17 節）解爲特指向外邦人傳

---

[7] Cf. Stanley, *Scripture* 84-86. 保羅爲何省略 διὰ παντός 二字，則不得而知。

[8] Cf., e.g., Bruce 88-89; Robinson 31; Moxnes, 'Romans' 70. Hays（*Echoes* 45-46; cf. J. M. Scott, *DPL* 800*a-b*, 803*a*）認爲，本引句挑起原句文理所含之應許（神要顯祂的名爲正，同時救贖以色列）的回響（參：羅十一26～27）。

[9] Cf. Morris 138 n.142; Tobin, 'Romans 1:18－3:20' 311 n.33. 因此，一些釋經者認爲結三十六20 才是本引句的出處（例如：加爾文 44下 = Calvin 54; Leenhardt 87 first note）。不過，在 LXX 結三十六20 與本節之間，並無文字上的對應之處（so Kuss 87）。

[10] Cf. Dunn 1.118, 115. Stott 92 認爲保羅的引句合併了賽五十二5 和結三十六 22。

[1] Cf. Barrett 53; Schlatter 101 = (E) 67.

[2] Carras, 'Romans 2' 200.

教的猶太宣教士，[3] 或（三）解爲指法利賽人。[4] （四）又有釋經者認爲保羅對猶太人的指控並不公允：他的基本信念是，神已爲人帶來新的救贖，此救贖是基於恩典並藉信心領受，只能在基督裏獲得但其範圍卻是普世性的；因此，保羅不得不表明，舊的救贖法（不論是外邦人的或猶太人的）都是無用的。在其辯證的過程中，保羅將他的基督徒信念與事實混淆了。[5] 這些解釋都不像把本段解爲指典型（即是具代表性）的猶太人來得自然。三章一節的問題——「猶太人有甚麼長處?」——證實保羅在第二章攻擊的對象是典型的猶太人，即是「猶太人」作爲一種國族的類型。[6]

在這前提下，（五）有釋經者認爲，第二十至二十三節所提的指控只是道德勸勉之辭令的一部分，在先知書及拉比文獻皆有出現。[7] 保羅攻擊的對象並非特別的某一些猶太人，也不是所有個別的猶太人，而是那典型之猶太人的自信，即是認爲由於自己擁有律法，並且按照律法來生活，因此，雖然自己不是無罪的，卻不會失掉在神面前享有特權、比外邦人優越的地位。保羅的用意是要指出，有一些猶太人犯罪如上述的事實，足以表明猶太人的自信是錯誤的。[8] （六）另一種解釋是：本段不應硬梆梆地解爲所有猶太人都犯了保羅所指控的各罪；第二十一、二十二節所提出的具體例子，是爲要說明一個*原則*，就是所有的猶太人都違反了他們所珍貴

---

3 E.g., Michel 127; Gaston, 'Misstep' 313; Guerra 61; Walls, 'First Chapter' 357. Stowers（143, 144, 145, 149, 150, 153, 158）認爲二17～29，像二1～5 一樣，是用了 'speech-in-character'（προσωποποιία）的文學伎倆（參二1～16 註釋引言註 5）來描寫一個虛構的對話者，這對話者是自視甚高、與保羅競爭要贏取外邦人歸教的猶太教師。

4 Hunter 37. Cf. Barrett 52.

5 Wilson, 'Paul' 343.

6 Cf. Dunn 1.130 ('"the Jew" as a national type'), 137.

7 Becker（*Paul* 358）指出，猶太教的權利與失敗之對比，常見於說希臘語的會堂的、猶太人的悔罪講章中。

8 Dunn, 'Issue' 309-10. Cf. Wright, 'Romans' 189; Lincoln, 'Romans 1:18－4:25' 143.

和教導別人的律法。[9] 那些具體的例子，特別清楚地說明了聲稱與行爲之間的差異，而這種差異是普及於整個猶太教的。[10] 這兩種解釋不是互相排斥的：猶太人的自信之所以爲錯誤，正是由於他的聲稱與行爲之間存在著差異。

有一點是十分清楚的：保羅在二十一至二十四節把第十七至二十節所建立起來的「猶太人自我意識之傲塔」[11] 毫不留情地拆毀，而整個建立與拆卸的過程在句子的結構上反映了出來。在第十七至二十節，保羅同時使用兩種文法伎倆：先是以四個「又／且」字把五個子句連起來（17～18 節），藉著詳盡的總結，營造出一種遼闊和多量的印象；繼而在五個子句之間不用連接詞（19～20 節），把一連串的項目分開來斷音式地提出，藉此產生一種生動和激昂的效果；[12] 全段從辭令學的角度看是十分有效的，讀者（或聽者）彷彿可以看見高大的建築物升起。到了第二十一節，保羅沒有完成他在上文所開始的句子，改變了他的句子結構再由頭開始，[13] 使那座建築物猝然倒塌。這就是說，第二十一節句子結構的改變，代表了猶太人的一切優勢都不能成立；[14] 就這樣，本段的結構有效地反映了猶太人的聲稱與行爲之間的差異。[15]

iii 割禮與猶太人（二 25～29）

---

[9] Schreiner, 'Evaluation' 268-69.

[10] Moo I 162; Moo II 1125*b*. 參約七14：「摩西豈不是傳律法給你們嗎？你們卻沒有一個人守律法」——這是耶穌對耶路撒冷的、猶太教之權力組織（不論是猶太人議會或是聖殿）的嚴重控罪。按 Kuss 87-88 的解釋，個別猶太人所犯的嚴重罪行，顯示了所有猶太人都有能力做的事。

[11] Bornkamm, 'Anakoluthe' 77 ('the proud tower of Jewish self-consciousness').

[12] 依次見： BDF § 460(3), 454(3). 兩種伎倆依次爲 polysyndeton 及 asyndeton.

[13] 這稱爲 anacoluthon.

[14] Schlier 85. Barrett 53 則認爲保羅「（典型地）忘記了句子是怎樣開始的，於是重新開始」。

[15] Cf. Bornkamm, 'Anakoluthe' 78; Wilckens 1.147; Byrne 96-97.

上一段（17 ～ 24 節）處理過猶太人所倚仗的律法後，現在保羅轉而處理割禮這個題目。嚴格地說，割禮是律法的一部分，但是保羅把它看作與律法同等的事情來處理，這不是無故的；因爲割禮是猶太人「得蒙揀選之自傲」的第二根支柱，是「猶太人之自信的王牌」。[1] 按創世記十七章九至十四節的記載，割禮是神與亞伯拉罕及其子孫立永約的證據，不受割禮等於背棄此約，背約者要從民中剪除。猶太人受希臘統治時期，希臘人對此禮儀的厭惡使猶太人越發強烈地感到割禮的重要性；而自馬加比揭竿起義開始，割禮就被視爲以色列的民族身分和宗教絕對基要的表現。不少希臘和羅馬作者乾脆把受割禮等同爲作猶太人，表明了保羅時代的猶太人在其所處的羅馬社會中，所表現的形象就是以受割禮爲猶太人的特徵。因此，保羅的讀者不難領會他從律法轉到割禮這種思路：割禮對典型之猶太人的自我意識具有基礎的重要性，是他的宗教獨特性的記號，亦是其民族得享特權的記號，是神與其選民以色列立約之恩寵的印記；對割禮的這種觀念的自然結果，就是猶太人自信是必會得救的。[2] 本段的話，尤其是針對這種自信而發的。

二 25　**「你若是行律法的，割禮固然於你有益；若是犯律法的，你的割禮就算不得割禮。」**

本節提出有關割禮的兩方面。[1] 原文句首有「因爲」一詞；[2]

---

1 依次見：Kuss 89; Edwards 79.

2 本段取材自 Dunn 1.125-26; 猶太及希羅文獻的有關證據，詳見同書 119-20。關於上面正文的最後一句話，亦參 Cranfield 1.172 n.1 所引拉比文獻的證據，及二25 註釋註 17。Seifrid（*Justification* 65）指出，割禮固然是一種「民族界限的記號」，但是保羅假定割禮同時被視爲得救的保證，而後者正是他在本章攻擊的對象。

1 μὲν . . . δέ = 「一方面……另一方面」（參五16，六11，七25，八10、17，十一22、28）或「一個……另一個」(參九21，十四2、5)。

2 γάρ = 'For' (KJV, NASB).

中譯本的「固然」似乎是把這詞解爲「當然」之意。[3] 但這詞可較自然地視爲保持「因爲」之意，它的作用是引介本段作爲對一項隱含之猶太人異議的回應，此異議就是：我們的割禮表明我們是屬於神的選民，是神給亞伯拉罕之應許的繼承者，故此，我們怎可以受到與外邦人同等的看待（6～11 節），甚至到了一個地步，神的忿怒也可能臨到我們身上（5 節）？[4]

保羅首先指出：「你若是行律法的，[5] 割禮[6]〔就〕於你有益」。這話的意思可能是：割禮是神與亞伯拉罕立約的記號和印證，也是向猶太人的一種保證，保證神會履行那個約的應許；但只有在一種情況下，割禮才對猶太人有此價值，就是猶太人（他已被納入神的約中）要「行律法」，即是藉著忠於約的條款（這些條款由律法表明了）而守約（參：出二十四3、7）。[7] 所謂遵行律法，意思不是完全地滿足律法的要求，而是因爲真誠信靠神而努力遵行律法。[8] 這就是說，割禮的價值在於它使守約的人得到約所應許的福澤。不過，由於上半章的焦點是在於神的忿怒與公平的審判，這裏所說的「益處」（新譯）或「價值」（現中）[9] 可能是指著救恩

---

3 參新譯、呂譯。即是將 γάρ 視爲等於 δέ = 'of course' (cf. Zerwick § 473), 'indeed' (NKJV, NASB, RSV).

4 Moo I 163.

5 νόμον πράσσειν 這個獨特詞語（希臘文聖經僅此一次）可能來自猶太教，相等於希伯來文的 עָשָׂה אֶת־הַתּוֹרָה（so Michel 132 with n.18）。

6 περιτομή 在本書共用了十五次（保羅書信另外 16 次，新約全部 36 次），分別指：（一）割禮的行動（二29，用在屬靈意義上）；（二）受了割禮的狀況（本節〔兩次〕、26、27、28，三1，四10〔兩次〕、11）；（三）受了割禮的人（三30，四9、12〔兩次〕，十五8）。Gaventa（'Romans' 317*b*）指出，「割禮」（在第三個意思上）是泛指猶太人的速記法，不是特指男性的猶太人。

7 關於遵守律法對神和以色列所立之約的重要性，Barrett（*Paul* 9-10）有清晰的闡述。

8 So, e.g., Cranfield 1.171 n.3; Murray 1.85; Kuss 89.

9 Cf. BAGD 900 (s.v. ὠφελέω, 2 b), M. Rutenfranz, *EDNT* 3.511*a*: 'it is of value'; NASB, RSV, NIV, TEV. MHT 4.93 指出，在聖經以外，此字的這個意思只見於約瑟夫的作品。

而說的，即是使猶太人免受神的忿怒（不致滅亡）。[10] 若是這樣，這話表面上的意思是正面的：猶太人若遵行律法，割禮便會使他獲得救恩的益處。但可能這話的意思其實是負面的：割禮絕不能使人得救，因為割禮帶來遵行律法的責任（參：加五3），[11] 而沒有人可以完全地遵行律法（羅三19～20；加三10～11）。[12] 後面這個看法較符合保羅清楚的教訓。

如果上半節的意思是正面的，下半節就是與之相反的；但若上半節的意思其實是負面的（如上一段所採納的看法），下半節就是進一步的解釋。保羅對猶太人說，「你若是個違犯〔律法〕者，[13] 你的『割禮』就變成[14]『沒受割禮』」[15]（自譯）。這個論點部分已見於耶利米先知的教導中（參：耶九25～26），[16] 它在這裏

---

[10] So Schlier 88; Moo I 162-63. ὠφελέω 在加五2 是用來指使人得稱為義的益處，在來十三9 是指使人獲得末日救恩的益處（參：約六63）。這字在保羅書信另外出現二次（林前十三3，十四6），新約全部十五次。

[11] 關於該節的現在時態分詞 περιτεμνομένῳ 的意義，可參《真理》292; Fung, *Galatians* 222.

[12] Cf. Moo I 164-65; Moo II 1126*a*.

[13] παραβάτης 是與抽象名詞 παράβασις（參二23 註 7）同字根的人物名詞，在保羅書信另外出現二次（二27；加二18），在新約另外二次（雅二9、11）。

[14] 一些釋經者認為，γέγονεν 可能反映了拉比的用詞，相等於 26 節的「算是」（Michel 132 with n.20; Black 52）；參和合本節（「就算不得割禮」）。Cranfield 1.172 n.3 指出，這見解是基於一項錯誤的假定，即本節與 26 節是完全平行的。

[15] ἀκροβυστία 在本書共用了十一次（保羅書信另外八次，新約另外只見於徒十一3），分別指：（一）沒受割禮的狀況（本節、26b，四10〔兩次〕、11〔兩次〕、12）；（二）沒受割禮的人（二26a、27，三30，四9）。這字的字面意思是「陽皮」（徒十一3：「未受割禮」直譯為「有陽皮」）。Marcus（'Rome' 79-80; cf. Dunn, 'Yet Once More' 103; Fitzmyer II 322）認為，「割禮」（原文見上面註 6）和「未受割禮」原先是外邦人及猶太人彼此嘲諷的稱謂，「割禮」意即「受了割損的陰莖」（'circumcised penis'）。配合著這個建議，作者（75）將本節翻譯如下：「你若違犯律法，你受了割損的、陰莖的尖端就變成陽皮」（'your circumcised glans becomes a foreskin'）；這就是說，立約的記號不在那裏。保羅會否採納這麼顯露的講法很值得懷疑，尤其因為原文這兩個字在保羅書信已成了「猶太人」和「外邦人」的代號。

[16] 該段經文顯示，猶太人並不是當代惟一受割禮的民族。

是針對猶太人的論點而發的；後者認為割禮的儀式把一個不能磨滅的品質加諸受割禮者身上，割禮就是得救的保證。[17]「變成沒受割禮」有釋經者解為在心靈上沒受割禮；但若上半節的「益處」是指獲得保護免受神的忿怒，則本句應有與該處相反的意思，即是成為像外邦人一樣，喪失了作為神子民的一員這個身分可能（至少在猶太人眼中）在審判之日提供的任何保障。[18]

鄧雅各指出，對猶太人來說，本節的兩部分都是完全錯誤的：首先，猶太人不會把受割禮與行律法放在對立的地位，因為在他看來，割禮是約與律法至基本的部分，受割禮是遵行律法的舉動，不受割禮者要從民中剪除（創十七14）。其次，「你的割禮就變成沒受割禮」這話，可能被虔敬的猶太人認為是暗指馬加比時期那些接受希臘同化的猶太人的做法；後者試圖將他們受割的記號除去或加以掩飾，藉此使他們的割禮變成沒受割禮，這種做法在敬虔的猶太人看來，既是異端又是叛國的行為。[19] 無論如何，保羅針對猶太人倚仗律法與割禮的自信，斬釘截鐵的說：就算是受了割禮的猶太人，他若違犯律法，他的割禮也不能保護他免去神的忿怒和審判。

二 26 **「所以那未受割禮的，若遵守律法的條例，他雖然未受割禮，豈不算是有割禮嗎？」**

「所以」表示，本節所說的是根據上一節推理而得的相反情形。這是另一個辭令式問句（參 21～22b），其中的「豈不」一詞表示所預期的答案是肯定的；因此，這問句在意思上等於「他的沒受割禮……要算為受割禮」（呂譯）。「未受割禮的」原文是上一節譯為「沒受割禮」的那個抽象名詞，這是以抽象（名詞）代替具

---

17 Hodge 63; Michel 133 n.21; Cranfield 1.172 n.1; Boers, 'Polysemy' 99.

18 分別見：Cranfield 1.172; Moo I 165.

19 Dunn 1.126, cf. 121. 參馬加比壹書 一15：有一些猶太人「彌補割損的痕跡」（思高），即是施手術「遮掩割禮的記號」（林前七18，新譯）。

體（人物名詞）的一個例子；這字在本節下半再次出現時（「他的沒受割禮」），所指的是沒受割禮的狀況。[1] 「條例」原文在一章三十二節是指神的「命令」或「正義的規例」，[2] 在這裏則是指律法的要求。[3]

「若遵守律法的條例」這話有幾種解釋：（一）其意思不是完全地履行律法的要求，而是存感恩的心謙卑地信靠著神並朝著順服的方向來生活；保羅心中想及的是外邦的基督徒。[4] 這個看法有兩點困難：第一，它不合理地削弱了「遵行律法的要求」的意思；[5] 第二，一章十八節至三章二十節這整大段的文理提示，保羅一直都是在討論非基督徒，不論是猶太人或外邦人。[6] （二）保羅想到的是第十四、十五兩節所提及的外邦人；[7] 可是，第十四節所指的是一些外邦人做一些合乎律法的事，這不能與本節較籠統的「遵守律法的條例」視為同一件事，後者是與上一節的「遵行律法」（新

---

1 參上一節註釋註 15。

2 參一32 註 2。

3 τὰ δικαιώματα τοῦ νόμου = 'the law's requirements / the requirements of the law' (NIV / NASB, NRSV), 'the righteous requirements of the law' (NKJV).

4 So, e.g., Murray 1.86; Cranfield 1.173; Schreiner, 'Evaluation' 269-70, 271; and (esp.) 'Romans 2' 148-51. Schreiner（'Romans 2' 148）認為本節的 τὰ δικαιώματα τοῦ νόμου φυλάσσῃ 與八4 的 τὸ δικαίωμα τοῦ νόμου πληρωθῇ 是平行的，二者都是描寫信徒遵守律法；但是 Carras（'Romans 2' 203）認為二者並非真的平行——除非先假定二26 是指外邦基督徒。

5 比較 φυλάσσειν τὸν νόμον / τὸν νόμον φυλάσσειν（加六13；徒七53／二十一24）。在這三節，「守／遵守／遵行律法」（這看來是個固定的詞語）都沒有討論中的減弱的意思。φυλάσσω 在本書出現僅此一次，保羅書信另外七次，新約全部 31 次；詳參《帖後》297-98。

6 Cf. Kuss 90. Schreiner（'Evaluation' 275）同意保羅在這一大段的目的是要證明全人類（特別是猶太人）皆有罪，但是他認為保羅在二25～29 提到外邦基督徒，可能是由於保羅傳福音的一個目的，是要以外邦人的順服來使猶太人嫉妒（十一11、13～14），因此他提到猶太人的不守律法時，就強調信服福音的外邦人其實就是神真正的子民。但是第二章本段與第十一章該段的關聯並不明顯。

7 E.g., Dodd 66; Carras, 'Romans 2' 204.

譯）平行和同義的。[8] 因此，另一個看法較爲可取：（三）保羅所用的是假說式的論證，[9] 他用了所謂第三類的條件句子[10] 來說，**如果**有外邦人遵行律法的要求，他的[11] 沒受割禮的狀況便會被算爲[12] 受了割禮的狀況；不論在第十四節或在本節，保羅都沒有說有關的外邦人會在神面前得稱爲義或得享救恩，他在本節只是提出假說式的例子來支持他辯證的主旨，即是猶太人與外邦人同樣需要神的拯救。[13] 若把本節與上一節連著來看，我們便不難領會，保羅在本節只是從上一節所描寫的情形推至合乎邏輯的結論：就如猶太人若違犯律法，他（肉身上）的割禮會變成沒受割禮（25 節），照樣，若外邦人遵行律法，他（肉身上）的沒受割禮便會算爲割禮（本節）。按這種理解，經文並無任何提示，保羅是特別想到已歸主的外邦人。[14]

二 27 「而且那本來未受割禮的，若能全守律法，豈不是要審

---

8 依次見： Murray 1.86; G. Bertram, *TDNT* 9.240.

9 例如：加爾文 46下（Calvin 56）；Hodge 64; Knox 418-19; Kuss 90; Moo I 167.

10 See Burton § 250. Protasis = *ἐάν* (*ἄν*) + subjunctive; apodosis = future indicative or equivalent.

11 MHT 3.40 認爲 αὐτοῦ 並無表達出來的前述詞，它所指的是誰並不明確。較可取的看法是，這是個以具體代替抽象的例子：具體代名詞的前述詞是上半節的抽象名詞 ἡ ἀκροβυστία（這本身是個抽象代替具體的例子；見本節註釋首段）ἡ ἀκροβυστία = ὁ ἀκροβυστίαν ἔχων（BDF § 282[2]）。

12 λογισθήσεται（參二3 註釋註 3）可能不是邏輯性的未來時態（logical future），而是時間性的未來時態（temporal future），指在末日審判之時（so, e.g., Denney 601*a*; Moo I 166; Schlier 88）。MHT 4.93 指出，λογισθῆναι 之後用 LXX 的 εἰς + accusative（而不是主格的述語〔nominative predicate〕，cf. M. J. Harris, *DNTT* 3.1175），在希臘文聖經以外是極爲罕見的。

13 Thielman 96. Cf. Thielman, *Paul* 174; Carras, 'Romans 2' 204. Schreiner（'Romans 2' 137, 149; *Law* 198）強調，28 節開首的 γάρ 字表示 28～29 節是解釋 26～27 節的，而 29 節提到聖靈的工作，足見 26～27 節不是一種假說的情形。可是，28 節的 γάρ 字可有另外的解釋（見 28～29 節註釋首段）。

14 Westerholm, 'Foundation' 235. Stott 93 這樣綜合這兩節：「割禮減去順服等於沒受割禮，而沒受割禮加上順服則等於割禮。」

判你這有儀文和割禮竟犯律法的人嗎？」

將本節視為另一個辯令式問句這種做法，要把上一節的「豈不」一詞補充進來；[1] 但將本節視為一項陳述是比較自然。「而且」將上一節的論點再推前一步：不但沒受割禮的（如果他遵行律法）要算為受了割禮（26 節），而且這沒受割禮卻遵守律法的（外邦人）要把那「具有法典，並受了割損而違犯法律的〔猶太人〕」（思高）定罪。[2]「本來未受割禮」的意思不是「身體上沒受割禮」（現中），[3] 而是「生來沒受割禮」（呂譯）。[4] 像上一節的「若遵守律法的條例」一樣，「若能全守律法」這話引起了不同的解釋：（一）由於「只有基督一人守了全律法」，因此有釋經者認為這話「乃是暗指若外邦人因承受了基督的義，在基督裏被看作守了全律法」。[5] 這個解釋有兩點困難：第一，原文只說「遵守律法」（新譯），不是「全守律法」。[6] 第二，這解釋要引用「〔信徒〕因承受了基督的義，在基督裏被看作……」這種基本上

---

1 參：當代；KJV, NKJV, NASB. 這並非不可能的。事實上，21b～22b 的三個辯令式問句並無 οὐ 字，但都是預期肯定的答案。

2 保羅這樣把守律法的外邦人放在不守律法的猶太人之前，與一般的拉比教訓構成對比；後者認為，一個即使是守律法的外邦人，由於他沒受割禮，對神來說仍是個遠方人和異邦人。So Michel 133 n.23.

3 Stowers 116 指出，'physically'（so, e.g., NKJV, NASB, RSV, NIV）原文應作 ἐν σώματι / ἐν σαρκί（如在 28 節）才是。

4 當然，嚴格地說，就連猶太人也是「生來」沒受割禮的，直至他受了割禮為止（參Cranfield 1.174 n.2 的討論）；因此 Byrne 105 把 ἐκ φύσεως 譯作 'by upbringing'. Burton § 427 認為 ἐκ φύσεως「毫無疑問地」是形容分詞 τελοῦσα 的，像 14 節的 φύσει 是形容動詞 ποιῶσιν 一樣（Denney 601*b* 及李保羅 79、97 採同樣的看法；cf. Ziesler 41）。但是在 ἡ ἐκ φύσεως ἀκροβυστία 這種結構裏面，介於冠詞和名詞之間的介詞片語，較自然地是形容那個名詞的。Cf. LN 36.20; H. Köster, *TDNT* 9.272; Murray 1.87 n.46.

5 陳終道 86。

6 Räisänen（*Law* 103）謂 τὸν νόμον 肯定是指律法的全部。但本節經文本身所提示的對比，只是遵守律法和違犯律法的對比，似乎並不涉及量的問題。Dunn 1.122 認為 τελέω 的重點是在質而不在量方面。

是「因信與基督聯合」的教義；可是，保羅在本書的現階段尚未談到在基督裏的救恩。[7] （二）保羅心中想及的是外邦基督徒，「遵守律法」與上一節「遵守律法的條例」的意思大致相同。[8] 上一節註釋對該詞語的這種解釋所提出的兩點困難，[9] 同樣適用於本片語。較可能的解釋是，（三）保羅以生動和強調的方式，延續了上一節的假說情形，意即**如果**有一個遵行律法的外邦人，[10] 他便會定不守律法之猶太人的罪。[11] 「審判」在這裏的意思不是說這個守律法的外邦人取代了神或基督的位置，成爲那個違犯律法之猶太人的審判者，而是說前者的表現顯出了後者的不是，**在這個意義上**定了後者的罪。[12]

「你這有儀文和割禮竟犯律法的人」的另一種譯法是，「你這憑著典籍和割禮去違犯律法的人」（呂譯）。這譯法反映一種見解，即是有關的原文介系詞有所謂工具性的意思：猶太人之所以是個違犯律法者，正是藉著（意思其實近乎「由於」）律法和藉著割

---

7 參較：三21～26，四1～5、23～25，五12～21。

8 Cranfield 1.174. Cf. Schlier 88-90；作者（88）認爲保羅不自覺地從外邦人過渡到外邦基督徒。

9 見上一節註釋註 5、6 所屬正文。

10 如 Hendriksen 1.107 n.68 指出的，τὸν νόμον τελοῦσα 可解爲省略式的條件子句 = 'if he fulfills/keeps the law' (NKJV/NASB). τελέω 在這裏的意思可能不僅是「履行」律法的要求（so BAGD 810 [s.v. 2]; G. Delling, *TDNT* 8.60），而是「成全」律法，即是使之達到其正當目的（cf. SH 67; Morris 141; LN 36.20）。此字在保羅書信另外出現四次（新約全部 28 次），分別指「納」稅（羅十三6，新譯、現中），「滿足」（= 實行）肉體的私慾（加五16，新譯），「完成」賽程（提後四7，自譯），以及神的能力在人的軟弱上「顯得完全」（林後十二9，原文爲被動語態）。

11 Cf. Moo I 168; Moo II 1126*a*. Räisänen（*Law* 103-4）則認爲這樣的一個假想的外邦人不能定猶太人的罪。

12 Cf., e.g., Manson 943*a* (§818d); Schlatter 109 = (E) 72-73. Stuhlmacher 50 認爲保羅在這裏是把耶穌的話（太十二41～43；路十一31～32）發揮；Schlier 89 則認爲這很不可能，二者只是採納了一個眾所周知的拉比觀念。亦參：來十一7；《來》2.255。

禮。[13] 但是一般的解釋較爲正確：原文介系詞所表達的是一種伴隨的情況，[14] 這種情況理應防止動詞所表達的行動（違犯律法），因而此句可以譯爲「雖然擁有法律經典，也受了割禮」（現中）。[15] 這一般的解釋比前一個看法較符合本節所提出的對比：生來是沒受割禮的外邦人——遵守律法；猶太人「具有法典，並受了割損」（思高）——違犯律法。在這樣的文理中，「法典」[16] 和「割禮」都有中性甚或正面的意思；這兩樣都是神所賜給以色列的記號，表明他們在救恩歷史上的特殊地位。[17]

二 28 「因爲外面作猶太人的，不是眞猶太人；外面肉身的割禮，也不是眞割禮。」

二 29 「惟有裏面作的，才是眞猶太人；眞割禮也是心裏的，在乎靈，不在乎儀文。這人的稱讚不是從人來的，乃是從　神來的。」

第二十五至二十七節（尤其是 27 節）清楚表明，保羅嚴重質疑猶太人對猶太人與外邦人之關係的一般看法，他甚至將這看法倒轉過來，把守律法的外邦人放在違犯律法的猶太人之前。這種價値

---

13 I.e., διά = instrumental: so G. Schrenk, *TDNT* 1.765; Schlatter 110 ('durch') = (E) 73 ('because of'); Dunn 1.123; Harrison 34-35（海爾遜 91）。Schrenk 認爲這字同時含有下文提及的那個意思。BDF § 223(3) 乾脆譯爲 'because'.

14 I.e., διά denotes accompanying circumstance: so, e.g., Moule 57; MHT 3.267; Byrne 106; Käsemann 74; Mounce 101 n.138.

15 I.e., διά = 'even with' = 'in spite of' (A. Oepke, *TDNT* 2.66; M. J. Harris, *DNTT* 3.1183; Turner, *Insights* 105-6; Zerwick § 114).

16 γράμμα = 'written code'（NKJV, RSV, NIV），指律法作爲成文的法典。這字在保羅書信另外出現七次（新約全部十四次）：兩次的意思是字母內的「字」（林後三7；加六11），一次指聖經（提後三15），其餘四次（皆爲單數）都是與 πνεῦμα 相對（羅二29，七6；林後三6〔兩次〕）。

17 Moo I 169-70.

觀的重新評估[1] 是基於（「因爲」，28 節）保羅對何謂真猶太人及何謂真割禮的新定義，此新定義在這兩節從正反兩面表達出來。這兩節在原文是十分簡潔的，只有一個動詞「是」字在第一句出現一次；釋經者在經文應如何補充的問題上略有差異，視乎他們把經文中的「猶太人」及「割禮」看爲主詞的一部分抑或看爲述語；[2] 這些細節對經文的基本意思並無影響，這意思由（例如）和合本的譯法表明出來了。

從反面說，（一）「外面作猶太人的，不是真猶太人」；所謂外面作猶太人意即「有猶太人的外表」（金譯），具備猶太人的血統、律法，及任何其他容易辨認的猶太人標記。（二）「外面肉身的割禮，也不是真割禮」；「外面」可能較宜譯爲「看得見的」；[3]「肉身」原文只是「肉」，所指的就是行割禮時身體上受割的肉。[4]

---

1 Cf. H. Windisch, *TDNT* 2.516 ('a great transvaluation of values'); Käsemann, *Perspectives* 142.

2 以下將主要的兩種補充法（甲、乙）同時列出，以供參考（方括號代表補充的字）：

28a οὐ γὰρ ὁ ἐν τῷ φανερῷ ['Ιουδαῖος] 'Ιουδαῖός ἐστιν,

28b οὐδε ἡ ἐν τῷ φανερῷ ἐν σαρκὶ [περιτομὴ] περιτομή [ἐστιν]·

29a ἀλλ' ὁ ἐν τῷ κρυπτῷ ['Ιουδαῖος 甲] 'Ιουδαῖός [ἐστιν 甲] ['Ιουδαῖός ἐστιν 乙],

29b καὶ [ἡ ἀληθῶς περιτομὴ 甲] περιτομὴ καρδίας [ἐστίν 甲] ἐν πνεύματι οὐ γράμματι [περιτομή ἐστιν 乙]

筆者認爲乙（SH 68; Kuss 91; Cranfield 1.175）比甲（Lightfoot 263; Schlier 89）較爲可取，因爲這做法使 29a, b所補充的字與 28a, b 末的字構成工整的平行。李保羅 76（及 73 的譯文）把上述的四句話都看爲形容片語，主要的動詞在二29c（他的 29b）。這看法不能成立，因爲（1）這使主詞過分冗長；（2）29c 是以關係代名詞開始的，因此不可能是主句。留意原文並無「真」字，這是中譯本按文理正確地補充而得的。

3 LN 24.20 指出，由於 ἐν τῷ φανερῷ 是與 ἐν τῷ κρυπτῷ 相對的，而 κρύπτω 的意思是「隱藏，使成爲看不見的」（24.29），因此前者譯爲「看得見的」（與「看不見的」相對）比譯爲「外面的」（與「裏面的」相對）較好。

4 Cf. Jewett, *Anthropological* 139-40; R. J. Erickson, *DPL* 303*b*. 即此字在這裏的意思是中性的。E. Schweizer（*TDNT* 7.130）則認爲這字同時取得負面的意思，由於人可以把它（指 σάρξ）展示（'display'）並以之爲誇耀。這見解值得置疑：人如何「展示」他受割的肉體呢？

正面的陳述——這是保羅的重點所在[5] ——較爲詳細：（一）「在內心做猶太人的，才是真猶太人」（思高）；「在內心」是一種意譯，原文直譯作「在隱藏之處」，[6] 意即在內心的隱密之處。[7]「在內心隱密之處作猶太人」這個獨特的觀念，事實上等於把那些將猶太人與外邦人區別的外在表記視爲無關重要。[8] （二）「真割禮也是心裏的，在乎靈，不在乎儀文」。心靈的割禮是先知一貫的要求（參：耶四4，九25～26；結四十四7、9），所指的就是以愛和順從並除掉污穢（參：利二十六41；申十16，三十6；耶四4），[9] 來回應神的愛和揀選；保羅在這裏是延續了申命記及先知們對割禮的這種理解。[10] 「在乎靈，不在乎儀文」原文[11] 有三種解釋：（1）「在乎靈」是釋經學上的詞語，意即「按照文字的精意」，與「按照文字的字句」相對。[12] 這個見解最不可取，因爲保羅書信中用這裏的對比只有四次（另見於七6；林後三6〔兩次〕），沒有一次是指讀經的正當和足夠的方法，與不正當和不足夠的方法相對。[13] （2）這裏的對比是屬靈的割禮與照著律法字面的要求受割，即是內裏的實際與外在表現的對比。[14] 按這種理解，原文的

---

5 οὐ . . . ἀλλά 這種造句法表明此點。

6 ἐν τῷ κρυπτῷ. 參註 3。

7 Cf. A. Oepke, *TDNT* 3.977; 彼前三4（ὁ κρυπτὸς τῆς καρδίας ἄνθρωπος）；撒上十六7。

8 Betz, 'Romans' 327 n.45.

9 Cf. Leenhardt 89.

10 Bassler（*Impartiality* 152）謂真猶太人的心靈割禮是遵守律法的結果（it 'results from keeping the law'）。但 Schreiner（*Law* 203）的觀察無疑是較爲正確：29 節暗示，先是聖靈被賜下，然後是外邦人遵守律法。

11 ἐν πνεύματι οὐ γράμματι（= οὐκ ἐν γράμματι: so Kuss 91）。

12 Boyarin, *Paul* 86-87.

13 Cf. Westerholm, 'Foundation' 241. 洪同勉（《利未記》1.96）仍是把林後三6 的 πνεῦμα 解爲「精意」，與「字句」或「文字」相對（參同書 69）。該節的「精意是叫人活」那句話，不能用作支持靈意解經的聖經根據；詳參陳濟民：「靈意解經」66-68。

14 Cf. RSV, NRSV ('spiritual and not literal'); Barrett 58 ('in a spiritual way').

「靈」字並非指聖靈。[15] 這第二個解釋與「靈」字在保羅書信的用法不符。[16] （3）內心的割禮「是靠著聖靈而不是靠著儀文」的（新譯）。「儀文」是指律法作爲外在的「文字」（思高），[17] 靠著儀文的割禮意即按照律法的規定來施行的割禮；由於律法本身不能給人遵行律法的能力，靠著儀文的割禮也就不是心靈的割禮，因它不能使人有能力以愛和順從並除掉污穢來回應神的愛和揀選。惟有聖靈能賜人生命和力量，能成就律法所不能成就的。[18]

這第三種解釋最爲可取，理由如下：首先，舊約本身暗示，心靈的真割禮不是人自己可以做到的，這是神要在末世成就的事（參：申三十6；耶三十一31～34；結三十六26～27）。其次，保羅在哥林多後書三章六節已用過「靈」和「儀文」（新譯）或「文字」（思高）的對比，而在該節「靈」肯定是指聖靈：在舊的約之下（這是個以遵守律法爲本的紀元），律法作爲外在的法典把人置諸死地；在新的約之下（這是個以神的恩典爲本的紀元），神的靈使人得生命。[19] 這個先例強有力地提示，本節的對比同樣假定了新約取代了舊約這個神學思想。因此，「在乎靈」是指新的紀元已經來臨，神的應許已經應驗，神的靈給人施行心靈的割禮，使人從心裏遵行神的旨意，以致律法的「正當要求」可以「實現在……順服聖靈的人身上」（八4，現中）。本句與腓立比書三章三節的相似

---

15 李常受 58（cf. Witness 46）斷言，「這裏所說的靈，當然是指人的靈說的。」Cf. Sanders, *Law* 127.

16 Fee（*Presence* 491 n.53）指出，πνεῦμα 在保羅書信中從沒有即使是近乎討論中的這種「內在」或「屬靈」的意思。

17 這譯法比「典籍」／「法律經典」（呂譯／現中）較能表達出文理所要求的、較爲負面的意思。參較二27 註釋末段結尾。Cranfield 2.870 則認爲當 γράμμα 是與 πνεῦμα 相對時，所指的就是人解釋聖經時若堅持不倚賴聖靈的啓迪，經文就只是「文字」而已。

18 Cf., e.g., Murray 1.89; G. Schrenk, *TDNT* 1.765-66; Prümm, 'Röm 1-11' 186.

19 Cf. Fung, 'Corinthians' 252. See also R. Mayer, *DNTT* 3.493.

處，同樣提示這裏的「靈」是指聖靈。[20] 按此解釋，保羅在這裏假定了他在下文有關聖靈的教導，不過他沒有在此發揮，而是專注於他目前要做的事（摧毀猶太人的自信）。這也是保羅在本章首次想到基督徒，不過即使在這裏，保羅也只是暗指基督徒，因爲他不是在描寫一班人，而是在說明怎麼樣的人才算是行了真割禮的人，即是屬於神子民的真猶太人。[21]

（三）保羅結束他對何謂真猶太人和真割禮的正面陳述時，回到猶太人所引以自豪的名字上（17a）：一個真猶太人「所受的稱讚，不是從人來的，而是從上帝來的」（新譯）。保羅可能是以「猶太人」這個名字作文字遊戲，儘管他的外邦讀者未必都能領會此點：「猶太人」是從「猶大」得來的，而後者在舊約與動詞「稱讚」有關聯（參：創二十九35，四十九8）。[22] 無論如何，本節所說的「稱讚」[23] 不是一種特別的賞賜（如在猶太思想那樣），而是在審判之日唯有上帝能賜的接納和認可，即是被承認爲屬於神的子民，得享救恩。[24]

就是這樣，在何謂真猶太人及真割禮的這個雙重定義（28～29 節）裏面，保羅把他的論證帶到頂點：一方面是他對割禮的神學評鑑——他顯然認爲，不但「心裏沒受割禮」（耶九25～26）的

---

[20] 以上理由參：Fee, *Presence* 489, 492; Schreiner, 'Evaluation' 272, 273-74; 'Abolition' 62; 'Romans 2' 150-51.

[21] Cf. Räisänen, 'Röm 3,1-8' 187; Westerholm, 'Ethics' 235; Moo I 172. Käsemann 75 說，這個真猶太人以外邦基督徒的形式存在。但是真猶太人顯然亦包括猶太基督徒（參四12）；cf. Schreiner, *Law* 198 n.56; 'Romans 2' 149 n.51. *Pace* Sanders, *Law* 129; 他認爲保羅在第二章全章都沒有想到基督徒。

[22] Cf., e.g., Bruce 89-90; Dunn 1.123; Fitzmyer 838*a* (§32).

[23] ἔπαινος 在新約另外出現十次（保羅書信佔八次）：兩次是（如在本節）指從神來的稱讚（林前四5；彼前一7），三次指從人來的稱讚（羅十三3；林後八18；彼前二14），四次指人對神或其恩典的「頌讚」（弗一6、12、14，新譯、現中）或「讚美」（腓一11，同上），餘下一次是指值得讚揚的事（腓四8）。

[24] Cf. H. Preisker, *TDNT* 2.587; Michel 135; Schreiner, 'Romans 2' 152.

猶太人是被排拒於屬神的團體之外，而且受了心靈割禮的外邦人是被包括在這個團體之內；[25] 另一方面是關於猶太人自以爲有的安全（17～29 節）——最後兩節也是這一整段的頂點，因爲聖靈與「文字」的對比指出了律法不能成就心靈的真割禮，唯有聖靈才能夠。這就是說，對保羅而言，心靈的割禮等於基督的救贖；真猶太人即是基督徒。[26] 不過，從保羅眼前的目的來看，本段（17～29 節）可說是與一章十八至三十二節那一段互相對應的：[27] 就如該段宣告神的審判要臨到外邦人，本段的含義也是，神的審判要臨到猶太人；在這事上，猶太人並無優勢，因爲他們所引以自豪的律法和割禮，都不能使他們獲得保障，以致他們同樣難逃神的審判（參 1～5 節）。[28]

---

[25] Allen, 'Romans i-viii' 31.

[26] 依次見：R. Meyer, *TDNT* 6.83; Käsemann, *Perspectives* 146.

[27] So Michel 127. Bornkamm（*Experience* 69 n.59）指出兩段之間用詞上的相同或相似之處：（1）γνόντες τὸν θεόν（一21，參 28、32 節）－ γινώσκεις τὸ θέλημα（二18）；（2）φάσκοντες εἶναι σοφοί（一22）－ Ἰουδαῖος ἐπονομάζῃ（二17）（筆者認爲二19 的 πέποιθας σεαυτόν κ.τ.λ. 是較合適的對稱）；（3）οὐκ ἐδοκίμασαν（一28）－ δοκιμάζεις（二18）；（4）τὸν θεὸν ἔχειν ἐν ἐπίγνωσις（一28）－ ἔχοντα τὴν μόρφωσιν τῆς γνώσεως καὶ τῆς ἀληθείας ἐν τῷ νόμῳ（二20）。

[28] Cf. Dunn, 'Issue' 310. Campbell（'Romans 2', esp. 154-63, 165-67）對羅二提出嶄新的解釋：保羅在這裏是用了反證論法（亦稱歸謬法；*reductio ad absurdum*），即是說明一論證的結果荒謬，以此證明該論證本身是荒謬的（154-55）。首先，（1）一18～二8 申述保羅所要攻擊的對象：「按行爲受審判」的原則。然後保羅指出，「**如果神是嚴格地按行爲或功德審判的話，那麼**」（166）：（2）神與以色列民立約所牽涉的應許、猶太人的身分，便都變成無用的——行善的外邦人會得救（二9～15），行惡的猶太人會被定罪（〔二1～5〕二9～10、17～24），行善的外邦人會在審判之日取笑行惡的猶太人（二26～27），割禮及其他蒙神恩寵的象徵（若沒有善行）都變成無用（另見二13b；反之亦然：二25～29）；（3）沒有人會得救——聖經屢次宣告每一個人都犯罪（三9b～18），而聖經不可能是錯的，因此所有人都會被定罪，沒有一個人會得救（三19）。（三1～9a 預先對神的揀選作初步的討論。）（4）結論是（166-67）：「先是猶太人、後是希臘人」這基於聖約的救恩次序，不能與按行爲受審判的原則並存不悖；聖經所見證的、普世人皆有罪的事實，亦不能與按行爲受審判的原則並存不悖，因爲按此原則，有一些人是會得救的；由於約的宣稱以及普世人

的罪性都是不能放棄的，因此，神按行爲審判的原則是錯誤的（三20a），應把它摒棄才是。

撇開一些釋經細節不談（例如，二14～15 表示有些外邦人會得救〔157〕），此新穎的解釋最大的困難有兩點：第一，一18～三20 這一整段經文，大部分都不代表保羅自己正面的思想。但保羅在哪裏有這樣表示或暗示呢？第二，若上述（4）是保羅在這整段裏要達到的結論，爲甚麼保羅不把這麼重要的結論明白的說出來，像他把此說所認爲的、錯誤的前設所引致的那些謬誤的結論清楚地說出來一樣呢？難道他認爲他的讀者有此說的作者一樣的本領，可以自己看出那些結論來嗎？因此筆者認爲，此說雖然極具創意，卻欠說服力。

2 對猶太人的答辯（三1～8）

1 這樣說來，猶太人有甚麼長處？割禮有甚麼益處呢？
2 凡事大有好處：第一是　神的聖言交託他們。
3 即便有不信的，這有何妨呢？難道他們的不信就廢掉　神的信嗎？
4 斷乎不能！不如說，　神是真實的，人都是虛謊的。如經上所記：「你責備人的時候，顯為公義；被人議論的時候，可以得勝。」
5 我且照著人的常話說，我們的不義若顯出　神的義來，我們可以怎麼說呢？　神降怒，是他不義嗎？
6 斷乎不是！若是這樣，　神怎能審判世界呢？
7 若　神的真實，因我的虛謊越發顯出他的榮耀，為甚麼我還受審判，好像罪人呢？
8 為甚麼不說，我們可以作惡以成善呢？這是毀謗我們的人說我們有這話。這等人定罪是該當的。

本段用了與假設的詰問者對話的體裁。[1] 這詰問者力圖避免把保羅到此爲止的論證所達到的結論——猶太人與外邦人同樣要受神的審判——應用到自己身上。關於本段的結構，釋經者有幾種不同的看法。（一）有認爲本段包含了保羅與異議者的四輪對話（1～2、3～4、5～6、7～8節）。[2]（二）有認爲本段只有三輪對

---

[1] D. F. Watson（*DPL* 214*a*）指出，與假設的詰問者對話，以及詰問者提出異議及從保羅的話引申錯誤的結論，這兩樣是 diatribe 的主要分類（'subforms'）。

[2] E.g., Longenecker 195; Moxnes 38; Stott 95-98; Tobin, 'Romans 1:18－3:20' 314（此作者認爲 9～19 節是第五輪對話，參 316）。Jewett（'Numerical Sequences in Romans' 234）認爲 7～8 節各自構成一輪對話，即 1～8 節共有五輪對話。

話（1～2、3～4、5～8節，或是1～4、5～6、7～8節）。[3]（三）亦有認爲本段其實只是討論了兩個問題，就是關於猶太人的優勢的問題（1～4節），以及神是否不義的問題（5～8節）。[4] 孰是孰非，或哪一個看法最爲正確，只能從仔細的釋經來斷定。筆者的理解如下（詳見下面的註釋）：（1）第一節反映了猶太人的詰問，第二節是保羅的回答，這兩節構成第一輪的對談，其主旨是猶太人在救恩歷史上享有優勢。（2）第三節是保羅自己的話，但同時隱含了猶太人的異議，第三、四節提供了保羅的回答，因此這兩節亦可視爲另一輪的對談，其主旨是猶太人的不忠信不能使神的信實失效。這兩輪對話有密切的關係，因爲第三節所隱含的異議，是由第二節的回答引發的（猶太人「不信」的事實，駁斥了保羅說他們享有優勢的宣稱）。（3）像第三節一樣，第五節是保羅自己的話，但同時隱含了猶太人的異議，第五、六節提供了保羅的回答，因此這兩節亦可視爲另一輪的對話，其主旨是施行審判的神是公義的。再一次，第五節所隱含的異議，是由第三、四節的回答引發的（既然我們的「不信」和「虛謊」顯出神是信實的，那麼，神降怒懲罰我們，豈不是不公正麼？）。第七節重申了第五節所隱含的異議，第八節上半把這異議推前一步；第八節下半並不是保羅對此異議的回答，而只是他對一些毀謗者的回應。因此，嚴格地說，這兩節並不構成另一輪的「對話」，而可視爲附屬於第五至六節那一輪的對話。總括來說，按筆者的理解，本段包含

---

3 依次見：Robinson 33; Thielman, *Paul* 175; 及 Guerra 65. Jeremias（'Gedankenführung' 146-47）則認爲本段的三輪對話是1～4、5～6、7～8節，但9節是第四輪對話。

4 Cf., e.g., Edwards 83; Cranfield 1.140; Wilckens 1.163. See also Käsemann 78（他認爲5～8節的異議是針對保羅因信稱義的教義）；Fitzmyer II 325（他認爲5～8節是處理「無法主義」的指控）。

了保羅與異議者的三輪對話（1～2、3～4、5～8節）。[5] 本段的對話可能是保羅用來表達他對自己信仰之反思的方式，但更可能的是，本段一方面表達了保羅自己心中那種辯證式的思想過程，同時反映了保羅與猶太律法主義者真實的辯論。[6]

三1 「這樣說來，猶太人有甚麼長處？割禮有甚麼益處呢？」

第一項的異議是由保羅在上文的辯證引發的：倘若，如保羅所說的，猶太人對律法的知識（二17～24）以及他擁有神與其子民立約的記號（二25～29）這兩樣，都不能使他免受神的審判；尤其是，倘若只有裏面作猶太人的才是真猶太人，只有心靈的割禮才是真割禮（二28～29）；[1] 那麼，本節的雙重問題（及其所隱含的錯誤結論）[2] 是自然不過的。第一個問題較爲籠統，所問的是作猶太

---

5 Stowers 165-66（詳見 167-75）將三1～9 分配如下：1、4、6、9a 各節是猶太詰問者的話，2～3、5、7～8、9b 是保羅的話（此說亦見於 Stowers, 'Romans 3:1-9' 715-22）。作者的理論是，本段是一種 diatribal dialogue, 在其中，作教師的發出問題並引導著討論（參上引文 716、722）。在 Stowers 的影響之下，（1）Elliott 139-41 把三1～9 重新分配如下：1、3、5、7～8a、9a、9b 是保羅引導性的話，2、4、6、8b 是猶太詰問者的回應；（2）Byrne 106-7 以 1、3、5、7～8 節爲保羅的話，2、4、6 節爲對話者的回應。三位作者都以 4、6 兩節爲詰問者的話；這正是他們的分配法最大的疑點：「斷乎不可」和聖經引句（4b）都較可能是出自保羅口中（cf. Moo I 197）。

6 Cf. SH 69; Barrett 59; Bornkamm, 'Theologie' 142. See also D. A. Campbell, 'Roman Christians', 325-27：此作者對「保羅用問答的方式只是一種教導的技巧，並不表示他想到真正的敵對者」這種見解，提出了有力的反駁。反對理由之一，就是在希羅文學的「課室環境」與保羅書信的實際處境之間，有相當大的差異，因此，根據前者來解釋後者，這做法是不恰當的。參三5 註釋註 16。

1 Bornkamm（'Theologie' 142）認爲，三1 的兩個問題是繫於二17～29 全段的基本意思，而不是特別繫於二28～29。但若二28～29 不僅是二25～29 一段的高潮，也是二17～29 全段的高潮（見該二節註釋末段），則我們不必接受上述「是……而不是」這種二者只可擇一的看法。Cf. Luz, 'Röm. 1-8' 168.

2 Cf. Palmer, 'Romans 4.1' 202-3, 213. 作者以圖表（213-18）顯示，保羅在羅馬書中以 τί οὖν; 或類似的詞語引出錯誤的結論時，其用法總是呈現一致的樣式，就是包括三個元素：推論、回應，及對該回應的辯護。有關的引介公式是：τί οὖν;（三1、9，四1，六15）、τί γάρ;（三3）、τί ἐροῦμεν;（三5）、οὖν（三31，七13）、τί οὖν ἐροῦμεν;（六1，七7，九14）、λέγω οὖν（十一1、11）。參三27a 註釋註 1。

人[3] 有甚麼優勢，即是「猶太人有甚麼地方勝過外邦人呢？」（現中）。第二個問題較為確切，其中的「益處」或「價值」（現中）意即「用處」。[4] 這項異議的兩部分有密切的關係，因為猶太人會認為，他的優勢正是在於他受了割禮。[5] 這項異議有重要的含義，因為按舊約的見證，猶太人是神的選民，割禮是神與他們立約的記號；如果作猶太人並無優勢，割禮也是無用的，那麼，若不是舊約的見證並不真實，就是神沒有忠於祂的話語。故此反對者所提出的問題，其實就是神是否可信的問題。[6]

三2　「凡事大有好處：第一是　神的聖言交託他們。」

「凡事大有好處」這個答案，驟然看來是同時回答第一項異議的兩個問題的；但是從本節的下文可見，保羅其實沒有回答第二個問題；[1] 即使是在他較詳細地臚列猶太人的權利時（九4～5），也完全沒有提到割禮。這可能是由於他認為，在這個題目上他已經說夠了（二25～29）。無論如何，他的答覆是關乎作猶太人有何優勢這較籠統的第一個問題。「從各方面來說，很多」（思高）[2] 這話，自然使我們預期保羅會解釋猶太人比外邦人在哪些方面享有優勢；但事實上保羅並沒有這樣做，而是把他的回答限於一點。由於

---

3 τοῦ 'Ιουδαίου = a collective (generic) singular, meaning 'of the Jew as Jew' (so BDF § 139; cf. MHT 3.22).

4 ὠφέλεια = 'use' (BAGD 900 [s.v.]; *EDNT* 3.511). 本節的兩個辭令式問句（cf. BDF § 496[1]）肯定是來自反對者而不是出自保羅本身（cf., e.g., Stowers 165, over against Elliott 139-40）。

5 Cf. Michel 137.

6 Cranfield 1.176-77.

1 Schlier 92.

2 κατὰ πάντα τρόπον 形式上的相反詞是 κατὰ μηδένα τρόπον（帖後二3）。「好處」是中譯本從上一節補充進來的。

這裏的「第一」隨後並無「第二、第三」等詞，[3] 一些中英譯本把原文譯為「最重要的」（新譯）或「主要的」；[4] 不過，保羅的原意可能是要縷述下去的（參九4～5），只是他的思路有所改變而沒有完成列舉。[5]

猶太人的第一樣優勢就是，「神的聖言已經託付了他們」（新譯）。[6] 「聖言」原文本來的意思是「小字」，思高聖經譯為「神諭」；二者的關係大抵是這樣的：古人尋求神諭時，所得的回答只是一些神祕難明或意思模稜兩可的片語，因而「小字」獲得了「神諭」之意。[7] 就本節而論，「神的聖言」有多種略為不同的解釋，所指的是：[8] （一）十誡（或主要是十誡）。[9] （二）神的命令，這些命令特別託付了以色列。[10] （三）神的應許（或主要是神的應許）[11] ——尤其是舊約有關彌賽亞的來臨之應許；特指神對亞伯拉罕的應許；神關乎以色列（九4～5）及外邦人（三21～四25）的

---

3 同樣的現象亦見於一8；林前十一18。參較來七2：πρῶτον μὲν . . . ἔπειτα δέ.

4 KJV, NKJV（'chiefly'）。Cf. Edwards 84: πρῶτος 指猶太人的「第一號」特徵。

5 So, e.g., Cranfield 1.178; Moo II 1126*b*.

6 文理提示，過去不定時時態的 ἐπιστεύθησαν 在這裏的意思不僅是 'were entrusted'（NASB, NEB, NRSV），而是 'are entrusted'（RSV）= 'have been entrusted'（NIV）。Cf. Ellison 33; Bornkamm, 'Theologie' 142. πιστεύομαί τι =「有某事物託付給我」這種用法亦見於林前九17（「職責」，新譯）；加二7；帖前二4；提前一11（福音）；多一3（使徒所宣講的信息）。

7 參《來》1.339. λόγιον 在新約另外出現三次，都是複數的，且都是指神的話；詳參《來》同上。Hays（*Echoes* 204 n.32）認為，這字可能提示神賜給以色列之啓示的神諭性質：他們得到字句，卻缺乏解釋之鑰（參：林後三14～16）。這種負面的含義與文理不符。

8 黃 96 說：「神的聖言在原文即是道。是從太初就有的，這表明是絕對的存在。」這話把本節與約一1 混為一談。

9 Barclay 52; Schlatter 113-14 = (E) 76.

10 Stuhlmacher 51.

11 E.g., Räisänen, 'Röm 3,1-8' 188. 但參下面註 15。

應許；福音的應許；神的義要藉信顯明的應許。[12]（四）神的命令和應許，即是祂和以色列立約的條款。[13]（五）西乃的律法以及關乎彌賽亞的應許。[14]（六）律法（參：當代）的預言性功用。[15]（七）對神旨意的知識。[16]（八）神在整個救恩歷史裏的自我啓示，包括舊約的啓示和新約的啓示。[17]（九）舊約聖經，尤其是其中所包含的、神對以色列的應許。[18]（十）舊約聖經，尤其是其中所包含關乎彌賽亞的應許。[19]（十一）舊約聖經，即是「神在聖經裏的啓示」。[20]

最可取的是最後一個看法：（十二）由於「神的聖言已經託付了他們」是猶太人獲得的特權，「聖言」在這裏不大可能包括新約的啓示在內（第八個看法），因爲新約之啓示的對象也包括外邦人，儘管猶太人仍有優先權（一16）；[21]「聖言」在這裏是個籠

---

[12] 依次見：（1）Black 53;（2）Williams, 'Romans' 267-68; Hübner, *Law* 55-56;（3）Gaston, *Paul* 121;（4）Käsemann 79;（5）Longenecker 195-96. 關於（2），Guerra 67 n.96 指出，四13、20 以 ἐπαγγελία 一字來指神對亞伯拉罕的應許，但是本節沒有用這個字。關於 Williams 一文的論點，參 Cousar（*Theology* 36-37 n.20）的評語。

[13] Manson 943*a* (§818e).

[14] SH 70; Davidson-Martin 1020*b*; Schlier 92.

[15] Räisänen, *Law* 70 (cf. 128). 但參上面註 11。

[16] Ziesler 96.

[17] G. Kittel, *TDNT* 4.138; Cranfield 1.179.

[18] Knox 420; Moo II 1126*b*.

[19] Kuss 100; Hunter 43.

[20] Cf. Barrett 60; Davies 74; Denney 603*a*; Dunn 1.130-31; Fitzmyer II 326; Hall, 'Romans 3. 1-8' 185; Hodge 69; Morris 154; Murray 1.92-93; Wilckens 1.164; and esp. Doeve, 'Romans 3:2'（引句出自 121）；cf. also Rhyne 42（神對以色列啓示祂自己和祂的救贖計畫）。Doeve（113）批評 Kittel（註 17）從 λόγια 的字源入手而不是從這字的用法入手；他檢視這字在古典希臘文獻、猶太文獻以及 LXX 的用法之後，達到上述的結論。Byrne 112 則認爲所指的是舊約聖經有關救恩的保證，這些保證是基於以色列與神的立約關係。

[21] 參一16b 註釋末段。

統的詞語，其意思沒有受到文理的任何限制，[22] 而保羅也不大可能是刻意地將神所託付的整體區分爲不同部分[23]（上一段的其他各說）；因此我們可以將「聖言」解爲指整本舊約所記載的、神的啓示。按這種理解，在神的恩典中，猶太人成了舊約所載的、神的啓示之保管者和受託人，這就是猶太人第一樣的優勢。

「託付」一詞把重點從所有權轉到託管的職務上：神的聖言不是猶太人可以據爲己有的財產，也不是他們得救的保證，而是要推薦給別人的（參二19～20）。不過，這並不是保羅在此的思想路線；「託付」的原文與「不信」（3a 動詞，3b 名詞）、「信」（3b）是同字根的，[24] 在這種文字遊戲的吸引之下，保羅的思想輕易地轉到問題的另一方面上去（這另一方面也是需要討論的），而他原先的「第一」也就成爲懸空的。[25]

三3　**「即便有不信的，這有何妨呢？難道他們的不信就廢掉神的信嗎？」**

本節引起一連串的問題。

首先是標點符號的問題。上引的新標點和合本代表了絕大多數中英譯本的標點法。[1] 新美國標準聖經則採納另一種標點法，得出的意思即是：「那又怎麼樣呢？若有一些人不信，難道他們的不信會使神的信實失效嗎？」[2] 兩種標點法都是可能的；在文理中哪一

---

[22] Cf. Hodge 69. 我們不必把「神的應許」的思想從 3～4 節讀進「聖言」一詞內，因爲該二節是處理另一項（雖是與第一項有關的）異議。亦參上面註 12 下半。

[23] Cf. Ellison 34; Murray 1.93.

[24] 原文依次爲：ἐπιστεύθησαν, ἠπίστησαν, ἀπιστία, πίστιν.

[25] Cf. Leenhardt 91; Michel 138.

[1] 即是假定 τί γὰρ εἰ ἠπίστησάν τινες; μὴ ἡ ἀπιστία αὐτῶν κ.τ.λ. Cf., e.g., NKJV, NRSV, NIV, TEV; 思高、新譯、現中。

[2] 即是假定 τί γάρ; εἰ ἠπίστησάν τινες, μὴ ἡ ἀπιστία αὐτῶν κ.τ.λ. 亦即是將 τί γάρ; 視爲與此二字在腓一18 的意思相同。Cf. Nestle-Aland; BDF § 299(3); NASB. 亦參李保羅 90-91。

種較爲合適，在下一段再行交代。無論如何，第二句辭令式問句原文所用的結構清楚表明，所預期的答案是否定的。[3]

其次是誰說本節的話的問題。（一）一些釋經者認爲，本節是猶太詰問者的另一項異議，這項異議是針對保羅在二章十七至二十九節的立論而發的：保羅認爲猶太人會像外邦人一樣受到神的審判，異議者辯駁說，神之立約子民的不忠信，不能使神對其約的忠信失效；雖然保羅同意異議者的這項陳述（「斷乎不能！」），但他絕不承認神的信實排除祂對其子民施行審判（4節）。[4]（二）不過，以本節全節（或本節的首部分）爲猶太人的異議，不及以本節全節（連同第四節）爲保羅自己的解釋來得自然。按這種理解，本節和下一節是要證實第二節的話：[5] 該節說，做選民的第一樣優勢就是有神的聖言託付了他們，這兩節則回答一項隱含的異議，即是以色列的「不信」駁斥了該節的話。按這種理解（即是以本節爲保羅而非異議者的話），上一段所提出的兩種標點法都是可能的，但新美國標準聖經的標點法似乎要假定，在「那又怎麼樣呢？」之前先有上述隱含的異議，然後又再提那個異議（「若有一些人不信」）；按一般的標點法，保羅則是「連消帶打」的同時提到那個異議（「即便有不信的」）和他的反駁（「又有甚麼關係呢？」，新譯）。比較之下，後者較爲簡單和自然，因此是較可取的。[6]

---

3 μὴ . . . καταργήσει = '. . . will not nullify . . . , will it?' (NASB).

4 So Bornkamm, 'Theologie' 143. Michel 138 及 Tobin（'Romans 1:18–3:20' 314 n.42）同樣把 3、4 節依次視爲異議者的問題和保羅的回答。參 Hodge 70-71 用以支持這種看法的理由，以及 Fung 1.275, 2.295 的答辯。

5 Cf. Cranfield 1.179-80; Moo I 183. Palmer（'Romans 4.1' 213）則認爲，本節的問句所隱含的錯誤結論（神是不信實的）是從二17～29 得來的；同文 204-5 對 2 節與 3 節之關係的描述較爲正確。

6 Cranfield 1.180 則持相反的意見。

最後是動詞「不信」（3a）和名詞「不信」（3b）的意思的問題。原文這兩個字也可依次譯為「背信」（現中）[7] 或「不忠信」（動詞）和「背信」（金譯）[8] 或「不忠信」（名詞）。[9]（一）一說認為，鑑於保羅在第九至十一章顯然是十分關注以色列不信基督這個問題，以及原文這二字在新約幾乎全都是表達「不信」而非「不忠信」的意思，[10] 二字在這裏所指的是保羅當代猶太人的不信：他們的不信表現於他們拒絕福音和福音所宣告的彌賽亞（在祂身上，神的應許已經實現了），亦即是不信所交託給他們的、神的聖言。[11] 持這看法的部分釋經者認為，就事實而論，猶太人的不信同時也是對約的不忠信；保羅雖然主要是指他們的不信，但很可能同時也想到他們的不忠信。[12]

（二）另一方面，在這裏猶太人的「不信」（名詞）是與「上帝的信實」（新譯）相對，就如在提摩太後書二章十三節「我們不忠信」（動詞）與「他仍然是忠信的」（思高）相對，因此「不信」較自然的意思是「不忠信」；加上「神的聖言」是指整本舊約

---

7 金譯同。Cf. RSV, NRSV ('unfaithful'); BAGD 85 (s.v. ἀπιστέω 2); Thayer 57*a* (s.v. 1); G. Barth, *EDNT* 1.121*b* ('with echoes at least' of the other meaning). 李保羅 91-92 ἀπιστεύω（共四次）是 ἀπιστέω 之誤。

8 Cf. RSV, NRSV ('faithlessness'); BAGD 85 (s.v. ἀπιστία 1); Thayer 57*a* (s.v. 1); G. Barth, *EDNT* 1.122*a*.

9 Boers（'Polysemy' 94-95）說，羅三3 可能是保羅善於使用 polysemy（一個字可以表達一整套字的意思）最著名的例子（'his purpose . . . may have been to play on the polysemy of πίστις/πιστεύω'）。

10 ἀπιστέω 在新約另外出現七次，四次是指一般意義上的「不（相）信」（可十六11；路二十四11、41；徒二十八24），兩次的意思是宗教意義上的「不信」（可十六16；彼前二7），只有一次是「不忠信」（提後二13，思高）之意。ἀπιστία 在本書的另三次（四20，十一20、23）以及新約的另七次（太十三58；可六6，九24〔思高「無信」〕，十六14；提前一13；來三12、19）一貫的意思都是「不信」。

11 Cf. SH 71; Cranfield 1.180; Murray 1.94; Denney 603*b*; Schlatter 114 = (E) 76; Räisänen, 'Röm 3,1-8' 189-90. See also Cosgrove, 'Romans 3:1-8' 92, 97, 98, 104.

12 Cf. Cranfield 1.180; SH 71.

所載的、神的啓示（而不僅是舊約的應許），第二章又已強調猶太人違犯律法，我們便有足夠的理由相信，保羅在這裏所指的主要是猶太人的「不忠信」，即是沒有履行他們對約的責任。[13] 與此同時，名詞「不信」在本書出現的另三次都是「不信」之意，其中兩次是特指猶太人的不信（十一20、23）；[14] 這就提示我們，雖然保羅主要是指猶太人對約的不忠信，但他也同時想到當代的猶太人對福音的不信。[15]

「有（不信的）」原文作「有些人（背信）」（金譯）；[16] 其實當代不信基督的猶太人佔絕大多數，在以色列的歷史中以及在保羅時代對約不忠信的猶太人[17] 也不能用「有些人」形容之。有釋經者認爲「有些人」其實包括了幾乎整個猶太教，而「有些人」是與由信之順服所定義的新世界相對而說的；也許較好的解釋是，這是一種溫柔的、懷著信心的（參十一17～24）勉強的說法。[18] 「有

---

[13] Moo I 184. Cf. Hendriksen 1.110; Käsemann 79; Dunn 1.131; Thielman, *Paul* 292 n.48; Longenecker 196-97 n.3. Black 54 則把 ἠπίστησαν 解爲「在所受託的事上失信」；Williams（'Romans' 268）則解爲特指一些猶太人在他們受託做神給予亞伯拉罕之應許的管家這職任上失責（cf. Boers, 'Polysemy' 100）。

[14] 另見四20。參上面註 10。

[15] Dunn 1.132, 139 speaks of 'a continuous spectrum where the meaning "faith" merges into the meaning "faithful"', and of 'Israel's continuing unfaithfulness in rejecting the gospel'. Edwards 85 謂對舊的約不忠信會導致不信基督（可惜作者沒有進一步解釋這話）。Hall（'Romans 3. 1-8' 186）認爲，對保羅來說，「對約不忠信」和「不信基督」之間的分別不大；Morris 154 也是認爲，保羅可能無意區別這兩個相近的意思（cf. Mounce 104 n.154）。Harrison 36: 'the oracles of God summon both to faith . . . and to faithfulness' 在海爾遜 93 給誤譯爲「神的聖言是召喚二者都來相信……，都要信實」（楷體爲筆者所加）。

[16] τινές = 'some'. 這字類似此處的用法見十一17。

[17] 參（例如）王上十八21；王下十七41；賽五十一4；耶七28，九3～5；何四1～2；羅三9～19。

[18] 依次見：Käsemann 80; Schlatter 114 = (E) 76. Laato（*Paul* 93）認爲保羅用 τινές 爲要與 4 節的 πᾶς ἄνθρωπος 構成對比：即使全人類不忠信也不能使神的信實失效，那麼一些猶太人（儘管那是大多數）的不忠信就更不能了。但 4 節那句話可能並無這種「讓步性」（即使）的含義；參三4 註釋註 9、10 所屬正文。

些人背信」的含義就是「也有些不背信的人」，這些人大抵就是以色列歷史中的忠信餘民（如亞伯拉罕、大衛等人）以及保羅當代的忠信餘民[19]（參九27，十一4～5）。無論如何，本節的重點不是在於這忠信的餘民，而是在於神的信實：猶太人對約的不忠信（以及他們對福音的不信），並不能使神的信實「失效」（思高）。[20] 在下一節的提示下，「上帝的信實」（新譯）是指神的守信、祂的「可信靠」（呂譯），即是祂的「真實」（4 節），與人的「虛謊」或「不可信」（金譯）相對。[21]

總括本節的意思，雖然猶太人沒有履行他們對約的責任（也沒有信福音），神與以色列立約的信實[22] 是不會因此而改變的。

三4 「斷乎不能！不如說， 神是眞實的，人都是虛謊的。如經上所記：『你責備人的時候，顯為公義；被人議論的時候，可以得勝。』」

上一節所隱含的謬誤推論——猶太人的不忠信會使神的信實失效——已被辭令式問句的結構所否定了：「難道……嗎？」顯然預期否定的答案。這否定的答案在本節以更強烈的方式表達出來：「斷乎不能」是保羅常用來強烈否定一項謬誤推論的詞語，[1] 在這

---

19 So Davies 75.

20 καταργήσει probably = logical future (so, e.g., Kuss 101; Schlier 93). καταργέω 在新約共用了 27 次（只有兩次是在保羅書信之外）；詳見《帖後》216-17。

21 Cf. Murray 1.94; R. Bultmann, *TDNT* 1.243. 李保羅 92 把「廢掉神的信」解為「〔使〕神不再信任猶太人」；此說值得置疑。

22 τὴν πίστιν τοῦ θεοῦ = 'God's faithfulness to His Covenant with Israel' (Cranfield 1.181).

1 μὴ γένοιτο 在新約一共出現十五次，除了路二十16 外，全部是在保羅書信中，包括本書的另外九次（三6、31，六2、15，七7、13，九14，十一1、11）、加拉太書三次（二17，三21，六14），以及林前六15。在保羅書信的十四次中，有十三次是在表達謬誤推論的問句之後（唯一的例外是加六14）。Ellison 74 稱此詞為 'the horrified expression of moral impossibility'.

詞語之後，保羅就提出他對有關的錯謬推論之改正或是作出進一步的解釋。[2]

隨後的一句主要有兩種解釋：（一）「讓神成爲 = 被看出／被發現爲真實的」，[3] 即使這樣做的結果就是，人人都被發現爲說謊者。[4] 不過，（二）有關的動詞在這裏可能並無「成爲」之意，而只是相等於「是」字（這是新約常見的用法）[5]，而原文的命令式語法可視爲「表明真實情況的一種強有力的方式」，上半句意即「我們反而〔與第三節的謬誤推論相反〕宣認神是真實的」。[6]

同樣，下半句也是一項陳述：「人人都是說謊者」（自譯）。[7] 多數的中英譯本將這下半句看爲讓步子句，得出的意思即是：「即使人人都不可信時／甚至人人都虛謊」（金譯／現中），[8] 其含義即是：不僅在有些人不忠信時，神是信實的（3 節），就算所有的人都不可信時，神還是真實的。[9] 不過，以這下半句爲簡單的陳述（如上面的自譯，即是並無「讓步」之意）是較自然的：在神的「真實」面前，所有的人都是說謊者。[10]「真實」在此與「說謊

---

2 此詞語亦常見於伊比德圖（Epictetus, 約 60-138）的著作中。關於此詞在伊氏及保羅用法中的異同，可參：Malherbe, '*Me Genoito*' (esp. 33); Rhyne 34-43. Wire（'Romans' 220）則認爲此詞可能反映拉比的辯論法。

3 I.e., γινέσθω δὲ ὁ θεὸς ἀληθής = 'let God become . . . be seen to be true' (Dunn 1.133; cf. Morris 155); 'let God be found/proved true' (NASB/NRSV). 一些釋經者進一步將此 γίνεσθαι 解爲指歷史結束、末日審判時發生的事（e.g., Käsemann 80; Dunn 1.133）。

4 πᾶς δὲ ἄνθρωπος ψεύστης 仍是屬於 γινέσθω 之下的：cf. NASB: '. . . though every man be *found* a liar' (emphasis added).

5 Cf. BAGD 160 (s.v. γίνομαι II).

6 Cranfield 1.181, followed by Moo I 185-86.

7 此句使人想起詩人在惶恐無助時的呼喊（詩一一六11〔LXX 一一五2〕）。

8 參：呂譯、當代；NASB, RSV; NRSV; TEV; CEV.

9 So Moo I 186.

10 Cf. Kuss 102; Cranfield 1.182. W. Grundmann（*TDNT* 9.601）把 γινέσθω 解爲「成爲」，從而得出這樣的意思：當神的真理彰顯時，每個人都成爲、即是被神的啓示顯明爲說謊者。但見正文上一段。

者」相對，意即信實「可靠」（當代）。由於上一節所論的是神對以色列的信實，而本節的目的是要說明爲甚麼猶太人的不忠信不會使神的信實失效，本節的「真實」就像上一節的「信實」一樣，仍然是指神對以色列守約的信實；因爲唯有這樣，本節才能回答第三節所提出的問題。[11]

再一次（參二24），保羅引聖經權威的話來增強他的論點，所引的是詩篇五十一篇四節（七十士譯本五十篇六節）下半。原文開首有表達目的的「爲使」二字，[12] 在原詩裏，這個「爲使」與上半節並不銜接，因此可能應連於上一節：[13] 詩人大衛承認他向神自己犯了罪，爲要藉著他的認罪，神的審判可以被顯爲公正。[14] 無論如何，詩人承認神「發言」（現中）「責備」（即是審判）他的時候，[15] 祂是顯爲公正的：[16] 大衛犯了罪，神藉先知拿單向他宣告審判，這顯然是公義的。在隨後的一句，多數的中英譯本把原文的不定詞視爲被動語態，從而得出「在你受審判時」（思高）或類似的意思。[17] 可是，我們毋須假定七十士譯本把這個新的意思賦予這句

---

[11] Watson, *Paul* 125-26. Fitzmyer I 838*b*（§34）則認爲，雖然「真實」在文理中顯然是指神的信實，我們卻不能排除「誠實」（思高、新譯）的意思；cf. Fitzmyer II 328 ('God's truthfulness and fidelity').

[12] ὅπως ἄν = 'in order that' (BAGD 577 [s.v. ὅπως 2 a β]). 呂譯「以致」似乎是把原文視爲表達結果。

[13] 即是連於詩五十一3（LXX 五十5）。

[14] Cranfield 1.183. Davies 76 持與此相反的意見：神的審判被顯爲正是由於大衛的罪（詩五十一4a）而不是由於他的認罪（3 節）。此說沒有嚴肅處理 ὅπως ἄν 二字。

[15] ἐν τοῖς λόγοις σου 直譯爲「在你的言語上」（思高），意即「在你的判語上」（呂譯）。Räisänen（'Röm 3,1-8' 195-96）認爲保羅引用此句的部分原因是此句有 λόγοι 一字：保羅所論的問題是神聖言（λόγια, 2 節）的可靠性。

[16] δικαιόω here = 'to show to be right, to prove to be right' (LN 88.16).

[17] 參：金譯（「你被控時」）、現中（「受指控的時候」）；KJV, NASB, RSV, TEV. Calvin 61（加爾文 51）認爲 LXX 的譯者無疑是這樣看那個不定詞。

話，[18] 因爲此句與上一句的平行狀態[19] 較爲支持不定詞是個中間語態，得出的意思即是「當你施行審判的時候」。[20] 中間語態的另一個意思是「起訴」或「告狀」（林前六1〔思高〕、6；參：太五40），動詞「得勝」支持這個意思；按這種理解，保羅引用這些話時，似乎是把神和人描寫成在法庭上進行訴訟，結果獲得勝訴的是神。[21]

在保羅筆下，引句的意思似乎是：神在祂的判語上總是顯爲正的，人若與祂進行訴訟，勝訴的也是祂。保羅以此引句來證明神是信實可靠的（4a），祂守約的信實不會因以色列的不忠信而失效（3 節）。換句話說，引句所顯示的是神審判之公義，[22] 但是保羅用此引句來證明的是上帝守約的信實。然則神公義的審判如何證明祂守約的信實呢？答案可能是這樣：神對不忠信的猶太人施行審判（第二章），與神守約的信實並無衝突，因爲舊約本身（引句）承認，神的拯救行動與神的審判是一致的。[23] 這樣，第三節所論神守約的信實表示，神會忠於祂對以色列的計畫，而第四節則表示，當神審判祂的百姓之罪時，這也是祂的信實的部分內涵；這兩節合起來一同表示，神是忠於祂對以色列的話，而這話一方面應許賜福予順從者，另一方面亦應許對不順從者施行審判，因此神守約的信實

---

[18] 如 Kuss 102 所認爲的。以 κρίνεσθαι 爲被動語態的包括：BAGD 452 (s.v. κρίνω 6 b); SH 72; Denney 603*b*; Hodge 72; Fitzmyer I 838*b* (§ 34).

[19] ἐν τοῖς λόγοις σου . . . ἐν τῷ κρίνεσθαί σε. Cf. Michel 139.

[20] Cf., e.g., NIV ('when you judge'), NRSV ('in your judging'); Schlatter 116 = (E) 78; Bruce 91.

[21] Cf. Lightfoot 265; Barrett 61; Bornkamm, 'Theologie' 143-44; Cranfield 1.182 n.4; Moo I 187. See also McKay § 17.2.6. On the change from νικήσῃς to νικήσεις, cf. Stanley, *Scripture* 87.

[22] Stanley（*Scripture* 86-87）則認爲，保羅在引用時把原句的上半節省掉，使原爲詩人對耶和華懲罰罪惡之公義的謙卑承認，變成一項有力的陳述——耶和華必定勝過所有向祂提出挑戰的人。但正文（見下文）的解釋較符合文理。

[23] Hall, 'Romans 3. 1-8' 185.

並不排除祂因猶太人的罪而審判他們。[24]

總括第一至四節：猶太人第一樣的優勢，就是他們成了舊約所載的、神的啓示之保管者和受託人（1～2 節）。雖然猶太人沒有履行他們對約的責任（也沒有信福音），神與以色列立約的信實是不會因此而改變的（3 節）。神是信實可靠的，祂的審判也是祂忠於祂的話語的表現（4 節）。總而言之，猶太人的不忠信不能使神的信實失效（2 節）。[25]

三5 「我且照著人的常話說，我們的不義若顯出 神的義來，我們可以怎麼說呢？ 神降怒，是他不義嗎？」

「我且照著人的常話說」在原文是本節的末句，因此押後討論。

第一問句的上半（即是條件句子中的發端子句）主要有兩種解釋。（一）從這幾節經文一連串的對比[1] 可見，「不義」是與「不信」（和「虛謊」）平行，後者是指以色列人對約失信；「神的義」則與「神的信」和「神的真實」平行，後二者是指神的信實。[2] 在這前提下，一些釋經者認爲「神的義」是指神守約的信實，即是祂會對祂的子民施行拯救；[3] 另有釋經者認爲，鑑於第四節已宣告

---

[24] 依次見：Moo I 187 (with reference to Hall, 'Romans 3. 1-8' 186-88), 185; Moo II 1127*a*. 參：申二十八，三十15～20；尼九32～33；哀一18。

[25] Cf. Watson, *Paul* 126.

[1] Williams（'Romans' 268）指出，在下列數節，形容人（A）與形容神（B）的話交替出現，構成一種三重的交叉式排列法：

3 節	ἡ ἀπιστία αὐτῶν	τὴν πίστιν τοῦ θεοῦ	（AB）
4 節	ὁ θεὸς ἀληθής	πᾶς ἄνθρωπος ψεύστης	（BA）
5 節	ἡ ἀδικία ἡμῶν	θεοῦ δικαιοσύνη	（AB）
7 節	ἡ ἀλήθεια τοῦ θεοῦ	ἐν τῷ ἐμῷ ψεύσματι	（BA）

[2] Moo I 188; Moo II 1127*a*.

[3] E.g., Hays, 'Romans 3' 110-11; Hall, 'Romans 3. 1-8' 184, 189; Kim, *Origin* 284; Leenhardt 92 (2nd n.). Williams（'Romans' 269-70, 280-81）則解爲特指神忠於祂給亞伯拉罕的應許。

神在審判罪惡時是「顯爲公義」的，本節的「神的義」可能是特指神忠於祂自己的話，即是祂會審判罪惡。[4]

（二）第四節（「神是真實的，人都是虛謊的」）的視野已超越了以色列與神立約的特別處境，因此本節的思想可能不是局限於神和以色列的立約關係，而是抓緊第四節的引句而作出籠統的推論。[5] 此外，第一種解釋要把「我們的不義」解爲猶太人的不義，但第三節是用第三人稱「他們的不信」來談及猶太人的不忠信，因此本節改用第一人稱的「我們的不義」，可能表示這裏不是僅指以色列的過去，而是在一基本意義上指全人類。[6] 「神的義」既是與人的不義相對，所指的就是祂固有的公平正直，這素質顯明於祂公義的作爲上；[7] 鑑於本節與第四節的關聯，「神的義」可能有神在審判中之義的特別意思，即是特指祂的所謂「分配的義」。[8]

第二種解釋的兩點理由都不是決定性的：首先，「我們的（不義）」可視爲保羅把自己和他的同胞聯繫在一起，「我們」意即「我們猶太人」，如在第九節一樣。[9] 其次，按我們在上文的解釋，第四節的「真實」仍然是指神對以色列守約的信實；因爲唯有這樣，第四節才能回答第三節所提出的問題。因此，兩種解釋比較

---

4 Moo II 1127*a*; cf. Moo I 188-89. See also Moxnes 37.

5 Bornkamm, 'Theologie' 144.

6 Kertelge, *Rechtfertigung* 67-68.

7 Cf. Hodge 72; Murray 1.98-99.

8 Cf. Bornkamm, 'Theologie' 145-46; Bultmann, 'ΔΙΚΑΙΟΣΥΝΗ' 13; Hill, *Words* 158, 148; MHT 3.211; Cosgrove, 'Romans 3:1-8' 95.「分配的義」= *iustitia distributiva*, 'distributive justice'. Ziesler（*Righteousness* 190）則認爲文理要求此詞有雙重的意思：籠統的對約的忠信，以及狹義的屬神的公正。

9 So Cranfield 1.184. Stowers（'Romans 3:1-9' 717）則認爲保羅在此是與猶太詰問者認同。Räisänen（'Röm 3,1-8' 196-97）提出兩點理由來支持 5 節的「我們」無疑是指不信主的猶太人：（1）ἀδικία 和 ὀργή 使人想起一18 和二8，該二處所論的都是不虔敬的罪人；九22「可怒的器皿」是指不信的猶太人。（2）三5 和九14 十分相似；後者是論及神如何對待猶太人，因此三5 很可能是在討論同樣的問題。

之下，第一種解釋較爲可取。至於第一種解釋之下的兩個看法，第一個看法得出的意思是：猶太人的不忠於約，不但不會使神守約的信實失效（3 節），反而更加「彰顯」（新譯）神守約的信實，即是祂要對以色列施行拯救。第二個看法得出的意思是：猶太人不忠於約（不順從神的話），爲自己帶來審判，因而「顯明」（現中）神是忠於祂自己的話，即是祂要審判罪惡。其實，即使按這個看法，「神的義」仍可解爲指神守約的信實，只是表達此信實的方式是審判罪惡（而不是施行拯救）；按上文第四節的解釋，神守約的信實並不排除祂因猶太人的罪而審判他們；當神審判祂的百姓之罪時，這反而是祂守約之信實的部分內涵。[10] 不過，這第二個看法的困難，就是我們難以根據此解釋而構造出本節所隱含的異議來（見下一段），因爲猶太人大抵不會這樣理論，說：「如果我們的不義使神有正當的理由審判我們，因而顯出祂是忠於祂要審判罪惡的話，那麼，祂若降怒懲罰我們，祂就是不義的。」因爲這理論顯然自相矛盾，就好像說「既然我的罪顯出神對我的審判是正義的，因此，祂審判我就是不義的」是自相矛盾一樣。[11] 因此，在第一種解釋之下的兩個看法中，第一個較爲可取。

第一問句的下半（即是條件句子中的歸結子句）是問題本身：「我們可以怎麼說呢？」它在這裏的功用是引介第二問句，而這問句的內容是可以從第一問句上半獲得的錯誤推論。[12] 這就是說，猶

---

[10] Cf. Davies 105.

[11] 這是 J. Piper 用來反對將「神的義」解爲「分配的義」的理由（引於 Davies 78 n.2），在此同樣適用。Piper 本身對「神的義」的解釋（cf. *NTA* § 27[1983]-628）也受到批評：cf. Moo I 196-97.

[12] Cf. Palmer, 'Romans 4.1' 214, 201-2. τί ἐροῦμεν; 在保羅書信另外出現六次（新約僅此七次）；它在六1，七7，九14 的用法與本節相同，在八31 和九30 是用來引介保羅自己的結論，在四1 則是用以引介決定性的、亞伯拉罕的個案。Cf. Cranfield, 'Changes' 285. Hall（'Romans 3. 1-8' 190）指出，τί ἐροῦμεν; 之後由 μή 引介另一問句的只有另一次（九14），兩次相同的結構有同樣的意思。

太人可能會這樣推論：既然我們的不義顯出神是信實守約的，那麼，神降怒懲罰我們，「豈不是不公正麼？」（當代）。[13] 不過，這第二個問句所用的結構表示，所預期的答案是否定而非肯定的，[14] 因此這問句不能視爲直接出自猶太詰問者，因爲反對者不會問「難道降怒的[15] 上帝是不義的麼？」（新譯）這樣的問題。[16] 出自保羅口中，這個辭令式問句等於強有力的否定句，兩個問句合起來的意思即是：如果我們的不義顯出神是信實守約的，「那我們可說什麼呢？〔思高〕難道說上帝顯義怒是不義麼？〔呂譯〕當然不是的！」

「我且照著人的常話說」意即「我是照人的想法講的」（現中）。雖然問句本身已經表明保羅並不同意「神降怒，是他不義」這個思想，但他現在爲著提出了這個思想而向讀者道歉，因爲這個思想正是典型的、人的想法，人的想法是軟弱和愚昧的。[17] 這句道歉的話表示保羅認識到，以「不義」來形容神或討論神的作爲是否公義，根本是不合宜的，是對神無禮的，甚或是近乎褻瀆的，[18] 需

---

13 保羅在4a 曾暗指詩一一六11，在4b 則引詩五十一4（在 LXX 依次爲：詩一一五2，五十6）。隨後所處理的兩項異議跟這兩節舊約經文有關，但是以相反的次序出現：5～6 節所隱含的異議與詩五十一4 有關，7～8 節的異議則與詩一一六11有關。Cf. Myers, 'Rom. 3-8' 33; Dunn 1.130; Moo I 192-93.

14 μὴ ἄδικος ὁ θεὸς ὁ ἐπιφέρων τὴν ὀργήν; = 'The God who inflicts wrath is not unrighteous, is He?' (NASB).

15 ὁ ἐπιφέρων 在這裏的功用，相等於 'when he brings' (Moule 103); Burton § 428 認爲其意思等於 'because he [visiteth]'. LN 38.10 指出，ὀργή 的語意焦點是「懲罰」（金譯、現中），但同時有神發怒是由於人的罪惡的含義。

16 Hall, 'Romans 3. 1-8' 190. Barrett 61 認爲本節是反對者的話，並對問句的格式（用 μή）有所解釋；但 Hall 對此提出有力的反駁。Kaye 18-20 認爲，比較保羅與伊比德圖（Epictetus）對 diatribe 的用法，可見羅馬書中的辭令式問句並非來自實在的反對者的詰問，而是保羅用以推進他的論證的方法。但見三1～8 註釋引言註 6 所提 D. A. Campbell 的見解。

17 Cf. Cranfield 1.184 with n.5.

18 Cf. Räisänen, 'Röm 3,1-8' 196; Ziesler 98; 盧格仁 121。

要改正；[19] 這句插入的道歉話有這樣的功效，就是進一步強調保羅完全拒絕上述他所不同意的那個思想。

三6 **「斷乎不是！若是這樣， 神怎能審判世界呢？」**

上一節的末句是插入句，因此本節的首句是對上一節第二問句的直接回答。「斷乎不是！」的意思相當於「這說法十分荒謬！」（當代）。因爲接納「神降怒，是他不義」的說法，等於否認猶太神學的一項基本真理，即是在末日要審判世界的神是公義的。[1] 保羅隨即以另一個辭令式問句來表達這項真理。「若是這樣」是一種意譯，意即「如果上帝是不義的」（現中）；原文那個連接詞的意思是「因爲，若不是這樣」，[2] 整個問句的圓滿意思大抵是這樣的：「（神斷乎不是不義的！）因爲，如果我拒絕『神是不義的』這思想——如果我這樣做是不對的話，那麼，『神要審判[3] 世界』又怎麼可能是真的呢？」[4] 這個問句改正了人可以和神進行訴訟（參 4 節末句）的假象，把審判者的角色只歸給神，並且使我們想起所有的人都是在等候神的審判（二1～11）這基本真理。[5]

三7 **「若 神的眞實，因我的虛謊越發顯出他的榮耀，爲甚麼我還受審判，好像罪人呢？」**

原文開首有「但是」（新譯）一詞。[1] 另一個說法是「因

---

19 BDF § 495(3) 以這句話爲保羅使用 epidiorthosis 的一個例子。

1 Dodd 69 認爲保羅的問句只是複述了亞伯拉罕於創十八25 的請求。Cf. G. Stählin, *TDNT* 5.426. 亦參：申三十二4；伯八3，三十四10～12。

2 ἐπεί = 'for otherwise' (MHT 3.318), 'if it were otherwise' (BDF § 456[3]). McKay § 15.3.2 指出，此連接詞通常是引介一從屬子句，但在這裏是引介一對等子句。

3 κρινεῖ = deliberative future (in a rhetorical question): cf. DM 193; McKay § 11.4.2.

4 So Cranfield 1.185, endorsed by Rhyne 43.

5 Cf. Bornkamm, 'Theologie' 145.

1 δέ = 'But' (NASB, RSV, NRSV, TEV).

爲」；[2] 若接納這個異文，本節便是解釋第五節下半的。[3] 釋經者多認爲，保羅的論證要求本節是和第五節平行的，因此接納「但是」爲原來的說法。[4] 按這種理解，本節基本上是重複了第五節所隱含的異議，[5] 只是這異議現在明白地以異議的姿態出現，並且是從人的方面（而不再是從神的方面，如在第五節）討論問題。[6] 這異議用了第四節上半的字眼（「真實」與「虛謊」相對）；[7] 由於第五節的「我們」是指猶太人，本節的「我」自然地也是指猶太人。[8] 「神的真實……越發顯出他的榮耀」原文作「神的真實……越發彰顯出來〔思高〕以致祂得著榮耀」；「越發彰顯」是過去不定時時態，表示異議者是從現在的角度看猶太人以往不忠信的歷史，[9] 這歷史已「使上帝的真實更加顯明，更得榮耀」（現中）。保羅沒有解釋這句話的意思，但若本節是與第五節平行的，則本句可能仍是指猶太人的不忠信襯托出神守約的信實來。[10] 既是這樣

---

2 γάρ = 'For' (KJV, NKJV).

3 Cf. Cranfield 1.185 n.3; Hall, 'Romans 3. 1-8' 192-94. 。按 Hall 的解釋，保羅在 7 節要指出接納 5b 那個意思（神若降怒於祂的選民，祂就是不義的）合乎邏輯的結果是甚麼：若接納那個意思，神的信實因祂子民的不忠信而顯多，這只能表示神願意寬容或忽視他們的不忠信；但後面這個意思與事實不符──保羅身爲猶太人和法利賽人，仍然像外邦人一樣是在神的審判之下。這解釋不及正文（見下文）所採納的來得自然。

4 Cf. Metzger 507; Byrne 114; Dunn 1.129; Moo I 192-93, 199.

5 NIV 在本節開首補充 'Someone might argue'.

6 SH 73. 參李保羅 94。

7 參三5 註釋註 13。

8 Cf. Räisänen, 'Röm 3,1-8' 198. Cranfield（'Changes' 288）以此爲單數第一人稱「一般化用法」（'generalizing use'）的一個例子。這是爲了修辭的效果而作的體裁上的變化（cf. Michel 139; Murray 1.97）。Hall（'Romans 3. 1-8' 194）謂 κἀγώ 在保羅書信中（共 25 次）的意思總是「我保羅」；這話顯然是言過其實（見十一3 及林後六17）。

9 Cf. McKay § 21.2.4; Moo I 193.

10 Cosgrove（'Romans 1:18－4:25' 626）認爲所指的是，神對「我們的不義」的審判被顯爲正，這就使神的榮耀越發彰顯。但三5 註釋註 11 所屬正文所提出的異議，同樣適用於這解釋。

（異議者說），「爲甚麼我還[11] 要像罪人一樣受審判呢？」（新譯）。「像罪人一樣」在這裏的意思不是「好像罪人」，而是「以罪人的身分（受審判／被定罪）」。[12] 對異議者來說，猶太人的不忠信既是神藉之獲得榮耀的媒介，神定他們的罪是不公平的。

三8　「爲甚麼不說，我們可以作惡以成善呢？這是毀謗我們的人說我們有這話。這等人定罪是該當的。」

本節在原文的結構有點糾纏不清。[1] 上引的中譯法正確地反映了本節可分爲三部分。（一）主句是一辭令式問句，這問句主要有兩種譯法：（1）「爲什麼我們不去作惡，爲得到善果呢？」（思高）。[2]（2）「爲甚麼不說：『我們去作惡以成善吧！』」（新譯）。[3] 後者是多數中英譯本所採納的譯法。這主句有兩種主要的解釋。（1）本句是保羅對第七節所提異議的反駁，[4] 他的意思似乎是：「如果反對者的異議是合理的話，那我們不如說『我們可以

---

[11] ἔτι 意即「在發端子句所提及的情況下」（BDF § 442[8]）。

[12] I.e., ὡς ἁμαρτωλός = 'as a sinner', not 'like a sinner'. 另一個譯法是「爲甚／什麼我還要被判爲罪人呢？」（現中、金譯／思高）。但 ὡς ἁμαρτωλὸς κρίνομαι 較自然的意思是 '[I am] judged/condemned as a sinner' (KJV, NKJV / NASB, RSV, NRSV, NIV, TEV). κἀγώ (= καί + ἐγώ) 內的 καί 字有至少兩種解釋：（1）「連我」或「甚至我」暗示猶太人與外邦人的對比，得出的意思即是：「爲甚麼我這個猶太人——我的罪使神的榮耀越發彰顯——也要像外邦人（他們是罪人）〔參：加二15〕一樣受審判呢？」（cf. Moo I 193-94）。但本節只說 ὡς ἁμαρτωλός, 不像加二15 那樣明說是 ἐξ ἐθνῶν ἁμαρτωλοί, 因此「罪人」不宜解爲指外邦人。（2）καί 其實是形容動詞的，意即「爲甚麼我事實上受審判？」（Moule 167: displacement of the καί）。後一種解釋較爲可取。

[1] 詳細的討論見 Cranfield 1.185-87（作者依序討論了三個問題：標點符號、插入句，以及本節其餘部分的結構）。

[2] Cf. KJV, RV, RSV, NEB; McKay § 11.4.1. 原文爲 τί（從 7b 補充進來的）καὶ μὴ . . . ποιήσωμεν τὰ κακὰ ἵνα ἔλθῃ τὰ ἀγαθά;

[3] 參：金譯、現中；NKJV, NASB, NRSV, NIV, TEV. 即是假定在 καὶ μή 之後根據插入句的最後一字（λέγειν）補充 λέγομεν 一字。Cranfield 1.187 譯爲 'And do we then say . . .'. ποιήσωμεν 之前的 ὅτι（= ὅτι recitative）表示隨後的是直接引語（McKay § 12.1.3）。

[4] Cranfield 1.187. Watson（*Paul* 127）認爲，保羅在 6 節以反問回答異議者，他在本節可能是用了同樣的做法。

作惡以成善』」，因此他問道：「難道要說：『讓我們作惡，[5] 使善來到』麼？」（呂譯）。辭令式問句所用的否定詞表示，預期的答案是否定的，意即我們不應這樣說，其含義即是，反對者在上一節的異議是被否定的。按此解釋，從上一節的「我」（指異議者）轉到本節的「我們」（指保羅）這改變是自然的。可是，若本句是保羅對上一節所提異議的反駁，則我們難以解釋爲何本節的開首用了「又」字而不是用反語氣的「但是」一詞。[6] 因此另一個解釋較可取：（2）原文開首的「又」字表示，本句是與第七節同等的，本句繼續了猶太異議者對保羅之教義的批判，提出了另一項反對理由。異議者說，既然神可以使用人的罪（7a，參 5a），那麼「我們豈不是要作惡，使善來到麼？」[7] 上一節用單數的「我」字，因爲那是個個人的例子，本節則用複數的「我們」，因爲這裏提到一種行動，是多人可以參與的。[8]

（二）在主句之內納入了一插入句，或者應說，插入句與主句混在一起。插入句說：「就如一些人毀謗我們，說我們是這樣說的」（自譯）。[9] 「我們」意即「我」，指保羅（如在第九節下半

---

5 Fanning 364 指出，這裏用過去不定時時態的動詞（ποιήσωμεν）以表達一般的規例，有別於新約一般的用法（以該時態表達明確的命令）。

6 原文用 καί 而非 ἀλλά 或 δέ.（NIV, TEV, CEV, 以及本註釋所參考的各中譯本，都沒有把 καί 譯出來。）

7 這譯法（有別於上文提及的兩種主要譯法）假定，主句只是由 καὶ μὴ ποιήσωμεν τὰ κακὰ ἵνα ἔλθῃ τὰ ἀγαθά; 構成，即是不從插入句補充 λέγομεν, 也不從 7b 把 τί 引進來。So Moo I 195 (with reference to J. Piper).

8 Moo I 194. 作者認爲這裏用 μή, 乃因動詞 ποιήσωμεν 是假設式語法（cf. BDF § 427[4]），或是由於保羅在意譯反對者的言詞時，就已預期否定的答案。前一個看法是較自然的。

9 嚴格地說，原文（καθὼς βλασφημούμεθα καὶ καθώς φασίν τινες ἡμᾶς λέγειν）包括兩個子句：「就如我們被毀謗」和「就如一些人說我們說」（cf. KJV, NKJV, NASB, NIV, Phillipps）；這種雙重的講法看來是由於保羅中途要從被動語態轉爲主動語態而引起的（so Moo I 195）；中文譯本多合併二者爲一個意思（cf. RSV, NRSV, CEV）。原文動詞的時態

一樣）。[10] 這些人的身分主要有兩種解釋：（1）一些外邦基督徒誤解了保羅，把他們自己的無法主義歸因於保羅恩典的福音。[11] 不過，外邦信徒大抵不會「毀謗」那爲使他們在基督裏得自由而努力的使徒，因此，（2）這些人較可能是反對保羅及其福音的猶太律法主義者。[12] 他們「指控」（現中）保羅是這樣「說」，意思不是保羅明白地這樣教訓人，而是這是他的教導的實際效果。[13] （三）對於這些人的指控，保羅沒有詳細答辯，[14] 他只是簡單地宣告：「他們被定罪是應該的」（現中）。「他們」原文爲關係代名詞，這詞有至少三種解釋：（1）所指的是「一些人」所說的那種話，此句意即「這樣的理論被定罪是完全恰當的」。[15] （2）所指的是所有使用像本段（三1～8）或最後四節的理論的人。[16] （3）「他們」的前述詞是插入句內的「一些人」。[17] 這是最簡單和自然

表示，「毀謗」和第一個「說」都是現在發生的行動；因此第二個「說」同樣是發生於現在，不應譯爲「講過／說過」（新譯／思高、現中）。

[10] Cf. Cranfield, 'Changes' 286. 現中譯作「我」；TEV, 'me'.

[11] So, e.g., Campbell, 'Romans 3' 261-62.

[12] Cf. Canales, 'Romans 3:8' 238, 240, 244; Cranfield 1.186 n.4; Campbell, 'Roman Christians' 325. Schlatter 121 則認爲顯然這些人當然是猶太人，但亦同時包括縱慾的外邦信徒。Stuhlmacher（'Purpose of Romans' 239; cf. Stuhlmacher 50-51）認爲，保羅與敵對他的猶太基督徒「反宣教士」（'counter missionaries'）之間的衝突，現在有蔓延至羅馬的趨勢；但 Fitzmyer II 34 正確地質疑此說。

[13] C. G. Kruse（*DPL* 19*b*）認爲，保羅的敵對者之所以逼迫他，其中一個原因就是他們相信他放寬了倫理方面的要求。

[14] *Pace* Canales, 'Romans 3:8' 241-42. 作者認爲 9～31 節是保羅對此指控的部分答辯，此答辯到六1～11 完成。Dunn 1.137 指出，這看法忽視了三9 有引介上文（尤其是二1～三8）之總結的性質。

[15] Cf. Phillips; Bruce, *Paraphrase* 189; Dodd 70; Hodge 75.

[16] Cf. Lightfoot 262; SH 74; Murray 1.98.

[17] Cf., e.g., Denney 605*b*; Kuss 105; Barrett 62; Cranfield 1.186, 187; Mounce 106 n.164. Hall（'Romans 3. 1-8' 194-95, followed by Davies 79）認爲 ὧν τὸ κρίμα 同時有兩個意思：他們對保羅的判斷（= subjective genitive）以及神對他們的定罪（= objective genitive）。此看

的看法。

保羅對異議者在這兩節（7～8a）的反對不加答辯，似乎是因他認爲，異議者所持的論點，即是「猶太人的不忠信使神的信實越發彰顯，因此神不應因祂子民的罪懲罰他們」（7 節），導致了「讓我們作惡，使善來到」（8a）這種荒謬的結論，因而是不攻自破的。[18] 保羅對本節所提那些毀謗者的指控同樣不加答辯，而只是借助神會施行審判的事實（如在第六節）；真正的答辯不能在這裏提出來，因爲真正答辯的基礎是有關因信稱義的真理，而這方面的真理到此爲止尚未闡明。[19] 到了第六章保羅闡釋義的生活時，他的教導便清楚顯示，毀謗者的指控是不能成立的。

三1～8　本段的整個論證，有釋經者評爲「隱晦不清、虛弱乏力」；他認爲這是由於保羅的論點根本就是無法辯護的，因保羅試圖要證明，雖然「神不偏待人」（二11），但猶太人的優勢卻是「各方面都有」（三2，現中）；他進一步認爲，若把本段省略，羅馬書的論證會變得更好。[1] 以下是針對這種評論的兩點回應：（一）保羅在這裏討論猶太人優勢的問題，不是偶然的。「先是猶太人」（一16，二9～10）這公式表示，保羅從開首就有意辯論以色列在救恩歷史上之特權的問題，因爲（如第九至十一章表明的）以色列的問題是「神的義」這個主題不可或缺的部分。上文曾經指出，三章一節有關猶太人之優勢的問題，是由第二章下半（尤其是 28～29 兩節）的論證引起的，因保羅在該處似乎是斬釘截鐵地否

法值得置疑。李保羅 94 謂 ᾧν（原文照錄）是單數字，因此不是指 τίνες（原文照錄）；但 ὧν 無疑是複數的。

[18] Cf. Barth 40; Moo I 195.

[19] Barrett 62. 這真理強調稱義是「因信」，而信徒是「因信」與基督聯合，這事實在六1～七6 的論證中佔基礎性的地位。六1～14 論信徒與基督聯合，是與基督同死同活，而基督的死與復活，都是在本段（三1～8）之後才獲得解釋的事（三24～25，四24～25，五6～10）。

[1] Dodd 70-71.

認猶太人有任何優勢，因而與較早時「先是猶太人」這公式提示猶太人在救恩歷史上享有特權發生衝突。因此，這問題在本段出現是無可避免的，並且必須在本段處理；與此同時，這並不是詳細處理這問題的適當時刻，因此保羅在此先以提綱挈領的方式作出回應，留待第九至十一章再行詳細討論。[2] （二）本段並非離開正題[3] 的無益的枝節話。不錯，本段暫時擱置了前文的思路，前文是論及外邦人（一18～32）和猶太人（二1～29）同樣有罪。雖然如此，本段仍與上文有密切關係，這可見於從上文重複過來的一些思想和題目——割禮（三1，參二25）、神的審判和忿怒（三4～8，參一18，二1～11、16）。三章一至二節和三章九節之間的異同表示，唯有經過本段（儘管只是初步和急促地）把三章一節所提出的異議解除之後，第三章九節所要爭辯之點才能真正成立。[4] 基於上述二點，我們可以把本段視爲一章十八節至三章二十節這一大段的一個主要部分，因它對於直接由上文（一18～二29）引起的一項異議作出了初步的回應。

---

2 Cf. Luz, 'Röm. 1-8' 167-69; Ellison 25.

3 *Pace* Räisänen, 'Röm 3,1-8' 200（作者稱 3～8 節爲「一段短的離題話」）and Cranfield 1.140, 183（作者以 5～8 節爲離題話）。Cf. Byrne 107-8（本段不是離題話）。

4 Cf. Bornkamm, 'Theologie' 141. 作者（147）進一步認爲，本段還有另一個功用，就是顯示人（以異議者爲代表）如何罔顧自己的地位和在神面前真實的景況，竟然與神對抗，從而爲三9「都在罪惡之下」那句話提供了說明。這論點過分巧妙，並且給予「異議者」過分重要的地位。

3　全人類都犯了罪（三 9 ～ 20）

9 這卻怎麼樣呢？我們比他們強嗎？決不是的！因我們已經證明：猶太人和希臘人都在罪惡之下。
10 就如經上所記：沒有義人，連一個也沒有。
11 沒有明白的；沒有尋求　神的；
12 都是偏離正路，一同變為無用。沒有行善的，連一個也沒有。
13 他們的喉嚨是敞開的墳墓；他們用舌頭弄詭詐，嘴唇裏有虺蛇的毒氣，
14 滿口是咒罵苦毒。
15 殺人流血，他們的腳飛跑，
16 所經過的路便行殘害暴虐的事。
17 平安的路，他們未曾知道；
18 他們眼中不怕　神。
19 我們曉得律法上的話都是對律法以下之人說的，好塞住各人的口，叫普世的人都伏在　神審判之下。
20 所以凡有血氣的，沒有一個因行律法能在　神面前稱義，因為律法本是叫人知罪。

第九節開首的兩個問句將該節連於第一至八節，但是從本段的內容可見，保羅在該節開始把他在上文的論證加以總結和應用：他在上文已說明神的忿怒臨到外邦人（一 18 ～ 32），猶太人亦不能逃脫神的審判（二 1 ～ 29），因此他在這裏總結說，「猶太人和希臘人都在罪惡之下」（三 9）。然後，保羅援引舊約聖經來支持這個結論（三 10 ～ 18），最後將這結論應用在猶太人身上（三 19 ～ 20）。[1]

---

[1] Cf. Moo I 200; Moo II 1127*b*.

三 9a　「這卻怎麼樣呢？我們比他們强嗎？」

第一個問句是針對上文的論證而發的：保羅在上文曾力陳猶太人的優勢是他們蒙神把祂的聖言交託了他們，並且神的信實不會因猶太人的不忠信而失效（1～4 節），現在他就問道，「那又怎樣呢？」（新譯），意即「我們要怎樣作結論呢？」。這問句引出第二個問句及其所隱含的錯誤結論（就救恩而論，猶太人比外邦人優勝）。[1]

第二個問句在原文只是一個字（在整本希臘文聖經出現僅此一次）；就其格式而論，這字可以是中間語態或是被動語態。[2] 這問句有至少三種解釋：（一）把它視爲被動語態，意即「我們（猶太人）被（外邦人）勝過麼？」，「別人比我們優勝麼？」[3] 可是，這意思與文理完全不符：即使這問句若是緊接著二章十七至二十九節還是可想像的，但在三章一至八節（猶太人的優勢被肯定）之後，這樣的問題是完全不合適的。[4]（二）把原文視爲中間語態而具及物動詞「把一樣東西放在自己面前以作保護」、「以……爲藉

---

1 Cf. Palmer, 'Romans 4.1' 214. τί οὖν; = 'What shall we conclude then?' (NIV). Cf. McKay § 11.2.3. τί οὖν 不能與 προεχόμεθα; 連起來構成一個問句，意即「我們有甚麼藉口呢？」（見下面註 6），因爲隨後的回答便應作 οὐδέν（「沒有」）或 οὐδὲν πάντως（「完全沒有」）而不是經文的 οὐ πάντως. So, e.g., Lightfoot 267; SH 76; Barrett 63.

2 προεχόμεθα (from προέχω). 釋經者大都接受這是原來的說法，而不是假設式語法的 προεχώμεθα 或是 προκατέχομεν περισσόν（「有以前所帶來的利益」，簡明）。詳參 Cranfield 1.187-88, 189; Metzger 507-8; C. Mauer, *TDNT* 6.693; Moo I 211-12. BDF § 433(2) 則採納 τί οὖν προκατέχομεν; 爲原來的說法。

3 I.e., προεχόμεθα; = 'Are we excelled?', 'are we in worse case than they?' (RV). Cf., e.g., RSV margin, NEB margin; Lightfoot 267; SH 76; Field 153; Manson 943*a* (§ 818e); Murray 1.101-2; Black 56; Fitzmyer I 839*a* (§ 34); Fitzmyer II 331; BAGD 706 (s.v. προέχω 3); Stowers, 'Romans 3:1-9' 720（此作者以 9a、9b 依次爲詰問者及保羅的話）。「倘若是當作被動語態，其意義就會是『我們優於別人嗎？』」（海爾遜 97）這話裏面的問句，是英文原文（Harrison 38: 'Are we excelled?'）的誤譯，與作者的原意剛好相反！

4 Cranfield 1.189. Cf., similarly, Barrett 65; Moo I 201-2; Byrne 119.

口」的主動意思，得出的意思便是保羅帶諷刺的口吻問道：「我是在保護自己麼？我是在找藉口麼？」[5] 可是，當這個動詞的中間語態用作及物動詞的時候，它總不是（如在本節）單獨使用，而是隨後有一直接受格的賓詞，這賓詞表達所用作藉口的是甚麼；這是反對此第二種解釋的致命性理由。[6]（三）把原文視爲中間語態而具**不及物**動詞「享有優勢」的主動意思，得出的意思便如多數中英譯本的譯法：「我們比他們強嗎？」、「我們猶太人比外邦人更好嗎？」（思高）。[7] 這解釋的一個弱點是：此動詞的中間語態的這種用法，再沒有另一個可考的例子，而保羅應該用此字的主動語態來表達「比別人強」的意思。[8] 不過，新約的作者偶然會用一個動詞的中間語態來表達本應以主動語態表達的意思。[9] 另一個反對理由是，將這問句的「我們」解爲「我們猶太人」，下一問句的「我

---

[5] Jeremias, 'Gedankenführung' 147. I.e., προεχόμεθα; = 'do we excuse ourselves?' (RV margin); 'Do we defend ourselves?' (Guerra 70). Cf., e.g., Leenhardt 95 (first note); Morris 165; Stuhlmacher 54-55; BAGD 705-6 (s.v. προέχω 2); Elliott 132-33, 203; Tobin, 'Romans 1:18 – 3:20' 316 n.45.

[6] Field 153; Cranfield 1.189; SH 76. 此反對理由同樣適用於 Synge（'Rom. 3:9'）的解釋：保羅的問題是：「我是把猶太人（或外邦人）放在外邦人（或猶太人）之前麼？」把 τί 視爲 προεχόμεθα 的賓詞（「我們拿甚麼作藉口呢？」）也不能解決問題；理由見上面註 1。Dahl（'Romans 3.9' 193-95; cf. Dunn 1.145 note b, 146-47; Gaston, *Paul* 121, 218 n.79）把 προεχόμεθα 和 τί 連起來解爲一辭令式問句，意即「我們以甚麼爲辯護呢？」但這解釋要假定 οὐ πάντως 並不是原來的說法，而是很早便有的註解（參 9b 註釋註 1）。

[7] I.e., προεχόμεθα; = 'Are we any better off?' (NRSV). Cf., e.g., LN 65.47; Thayer 539 (s.v. προέχω); MHT 3.56; Turner, *Insights* 106-7; Calvin 65; Hodge 77; Hendriksen 1.119-20 n.79; Dodd 71; Barrett 65; Bruce 93; Byrne 119; Cranfield 1.189-90; Käsemann 86; Moo I 202; Moo II 1127*b*; Palmer, 'Romans 4.1' 203; Schlier 97; Ziesler 101-2. 另一（即第四個）譯法是：'Do we [Jews] have something to show?'（Boers 83），但在本註釋所參考的希臘文辭典都找不到這個意思。

[8] SH 76.

[9] 林後十一2（ἡρμοσάμην for ἥρμοσα）就是一個例子。Cf. BDF § 316(1).

們」則解爲「我保羅」，這做法難免有隨意解釋之嫌。[10] 不過，對保羅來說，在句子的中途改變主詞並不是很特別的現象。[11]

三個解釋比較之下，最後一個牽涉的困難較少，並且似乎最符合文理；按此解釋，保羅在這裏以另一個方式複述第一節的問句，不是因爲他覺得自己在上一段（三1～8）的論證「不著邊際」，[12] 而是由於他在該段處理過猶太人的一些異議之後，他現在要就猶太人及外邦人的處境作一總結。[13] 不但如此，若比較本節和三章一節，可見本節省略了該節第二問句（「割禮有甚麼益處呢？」）、只保存了第一問句（「猶太人有甚麼長處？」）的意思；由此看來，本節的問句有改正的作用──做猶太人確有一點長處或優勢，但這優勢卻不是他們**固有**的。[14]

「我們」指保羅和他的同胞猶太人（如在四1，九10 一樣）。[15] 一些釋經者將「我們」解爲「我們基督徒」，[16] 但這解釋並不符合文理，因爲如果保羅的問句是「**我們基督徒**比別人（不管那是猶太人或外邦人）強嗎？」，但用以支持這問題的否定答案的理由卻是，「因爲……**猶太人和希臘人**都在罪惡之下」（9b），這是不合

---

[10] So Dahl, 'Romans 3.9' 184.

[11] So Barrett 64; Davies 98. 第 8 節的 βλασφημούμεθα（保羅）. . . ποιήσωμεν（異議者）就是一個例子。

[12] Dodd 71: Paul feels 'that his argument in the preceding section has got nowhere'.

[13] Bruce 92 將9a 視爲詰問者的問題（'Does it not follow that we Jews are superior . . . ?）；但出自詰問者口中，這問題自然預期正面的答案，可是經文並無 οὐ 字。SH 70 的看法較爲可取：1 節的問題現在以修改過的形式再次出現，這提示保羅不再是和他的詰問者對話，而是隨著他自己的思想說話。

[14] Palmer, 'Romans 4.1' 203-4.

[15] So, e.g., Cranfield, 'Changes' 285; Schlier 98. 徐 17 及陳終道 94 把「我們」解爲外邦人；可是，上文一直是保羅或猶太詰問者在說話，沒有理由有外邦人在這裏插進來。

[16] Morris 165 認爲「我們」是指基督徒，動詞的意思是「作辯護／找藉口」；但上文對這第二種解釋已提出反對的理由（亦參鮑 1.121 註 219 的評語）。鮑 1.120-21 解爲「我們（蒙恩相信基督的人）比別人強嗎？」

邏輯的。此外，若保羅現在所指的是有別於猶太人及外邦人的「我們基督徒」，他大抵會用強調格式的「我們」一詞或以其他方法表明這一點。[17]

三 9b　**「決不是的！因我們已經證明：猶太人和希臘人都在罪惡之下。」**

對於「我們猶太人比外邦人強嗎？」這個問題，保羅堅決地給予否定的答案。不過，「決不是的」原文（否定詞 + 副詞）[1] 有兩種可能的解釋：（一）「不完全是」、「不絕對是」、「不是在每一方面」，[2] 表示一種有限度的否定，得出的意思即是：雖然猶太人確實享有優勢（2 節），他們卻不是在每一方面都佔有優勢，因為至少在一件事上他們並無優勢——他們像希臘人一樣也是在罪惡之下。用以支持此說的理由有二：第一，原文片語的兩個字連著出現，在保羅書信中另外只有兩次，兩次都顯示正確的用法，即第一個字是形容第二個的：同一個片語在哥林多前書五章十節的意思也是「不完全是」，而字次相反（副詞 + 否定詞）的片語在同書十六章十二節的意思則是「完全不是」；因此，本節的片語很可能也是按其正確的用法使用。第二，這解釋較符合文理，避免了本節與第二節至少在形式上互相衝突。[3] 不過，這兩點理由都不是決定性

---

[17] 如他在腓三3 所作的：<u>ἡμεῖς</u> γάρ ἐσμεν ἡ περιτομή. Cf. Barrett 65 with n.1; Dahl, 'Romans 3.9' 193.

[1] οὐ πάντως. Dahl（'Romans 3.9' 185-92; followed by Gaston, *Paul* 121, 218 n.79, and by Dunn 1.145 note b）認為此片語不屬保羅原著，而是很早便有的註解（參 9a 註釋註 6 下半）；但釋經者多數接納此片語為原來的說法（cf., e.g., Cranfield 1.189; Wilckens 1.172; Tobin, 'Romans 1:18－3:20' 316 n.46）。

[2] I.e., οὐ πάντως = 'not completely', 'not absolutely', 'not in every respect' (Schlier 98), 'not altogether' (Cranfield 1.190; Davies 99), 'not ultimately', 'not entirely' (Edwards 90, 95). Cf. A. Feuillet, as reported in *NTA* § 27(1983)-1036.

[3] Cf. Cranfield 1.190; Davies 99-100.

的。[4]

（二）本註釋所參考的所有中英譯本及多數的釋經者，都採納「完全不是」（呂譯）、「絕對不是」（金譯）的意思。[5] 原文片語可以解作「完全不是」，這一點有希臘作者及蒲草紙文獻為證；[6] 因此，片語內的兩個字可以解為「不，完全不是」。[7] 如果這真是保羅的意思，這答案也不表示保羅是自相矛盾，而只表示保羅思想的吊詭性：在某意義上，猶太人確實享有優勢，在另一意義上，猶太人卻並無優勢；他們以神子民的身分在救恩歷史上所享受的權利（2 節，九4～5），並不改變他們在神面前與外邦人同為罪人（因為同樣違犯了律法）的地位，以及同樣需要藉賴神的恩典方能得救的景況。[8] 這個解釋跟上一個在實質上的分別不大，不過，這解釋也許比上一個更符合文理，因為隨後的論證清楚顯示，在同為罪人（9b～20 節）及同是因信稱義（21～30 節）這兩點上，猶太人比起外邦人**完全沒有**優勢。[9]

「因為」引出了上述否定答案的基礎。「我們已經證明」原文[10] 是個法庭用語，意即「事先指控」（簡明），在這裏的意思是「我們已經起訴」（呂譯）；「我們」意即「我」（現中）。[11] 這複合

---

4 οὐ πάντως 在林前五10 同樣有不只一種譯法：'not altogether' (KJV, RV); 'not at all' (RSV, NASB, NIV), 'by no means' (BAGD 609 [s.v. πάντως 5 b]). 另見正文下一段。

5 I.e., οὐ πάντως = 'Not/not at all' (NKJV, NASB, NIV / BAGD 609 [s.v. πάντως 5 a]), 'certainly not' (Moule 168), 'absolutely not' (*EDNT* 3.12*a*).

6 Cf. Barrett 64; MM 478 (s.v. πάντως).

7 I.e., οὐ πάντως = 'No, not at all' (RSV, NRSV, NEB), 'No! Surely not' (Schlatter 123 = [E] 83). MHT 4.86 認為保羅在口授此信時是在二字之間稍為停頓一下的: 'No! Absolutely!'

8 Cf. Barrett 65 n.1; Bruce 93; Kuss 106; Keck, 'Rom 3:10-18' 153; Robinson 35.

9 Cf. Hendriksen 1.121 n.81; Moo I 203. Barrett 65 n.1 認為這也許是 'a sharper — perhaps a more Pauline — way of putting it'.

10 προαιτιάομαι, 新約僅此一次。

11 Cf. RSV ('I'); Ziesler 102 (editorial 'we'). Laato（*Paul* 93）指出，保羅在一至二章並沒有試圖證明猶太人及外邦人都在罪惡之下；沒有人有這麼大的本領，可以憑經驗證明全人類都犯

動詞內的前置詞「以前」所指的，顯然是上文一章十八節至二章二十九節，保羅在其中依次揭露了外邦人（一18～32）及猶太人（二1～29）都（原文作「所有的人」）犯了罪的事實。[12] 保羅在上文提到「猶太人」和「希臘人」的時候，所用的都是單數的名詞，這裏用的則是複數；[13] 這可能表示保羅想及的不是每一個個別的猶太人和希臘人，而是籠統地指猶太人整體和希臘人整體。[14] 與此同時，這並不表示保羅認為有個別的猶太人或外邦人例外地不是在罪惡之下，因為隨後的聖經引句強調了「連一個也沒有」的事實。

「在罪惡之下」（「罪惡」一詞原文是單數的）意即「處在罪惡的權勢下」（現中）或「處在罪惡的統治之下」（金譯），[15] 這講法把罪描寫成一種控制人的力量。[16] 與此相符的一件事實，就是「罪」字在本書另外出現四十七次，除了兩次是複數之外（四7，十一27；都是在舊約引句中），全是單數的，其中多次同樣地把罪描寫成一種力量，尤其是奴役人的力量（六6b、12、14、16、17、18、20、22，七14）。有釋經者認為，「在罪惡之下」的意思只是「有罪，因而是在神的定罪之下」，其理由是：第一，前文（二12）談及「犯罪」或「罪人」（三7）時，所指的只是犯罪的行動以及犯罪者，並沒有「罪是一種影響人的力量」之意；第二，用來支持本句之聲稱的那些舊約引句，並不表明人是在一種鬼

了罪。Mounce 107 指出，9～20 節這整段（9 節的指控、10～18 節的提證、19 節的法庭環境、20 節的判決）反映了法庭的情景。

[12] Cf. Schlier 98. 在 Ἰουδαίους τε καὶ Ἕλληνας πάντας 一語內，τε καί 二字把猶太人與外邦人緊緊的連起來。Cranfield（'Note' 78-79）認為，一18～三20 是保羅的見證，所見證的是福音對所有人的定罪。

[13] 參（單數）一16，二9、10，十12；（複數）三9、29，九24。

[14] Dunn 1.156. Morris 166 則認為複數和單數的意思沒有分別。

[15] Cf. BAGD 843 (s.v. ὑπό 2 b).

[16] Cf. Barclay 54; Cranfield 1.191（活泉 63）；Meyer 1139*a*; Moo II 1127*b*; W. Günther, *DNTT* 3.581. Byrne 120 則認為此片語在這裏的意思只是「有罪」（參 19 節）。

魔的力量之下，而只表明人行邪惡的事，而保羅從那些引句作出的結論，也不是說人是受制於罪的力量，而是說人要向神交帳。[17] 可是，單是上列的經文已足以證明，保羅確實把罪視爲一種奴役人的力量，因此本節的「在罪惡之下」最自然的意思就是「在罪的權勢下」；而上文所論外邦人及猶太人的種種罪行（一18～32，二21～24），以及下文引句所描寫的種種罪行，亦可以自然地視爲人是「在罪的權勢下」的具體說明。[18]

本節提供了重要的線索，讓我們看見保羅在本大段（一18～三20）的目的，就是要「指控」（不是「證明」[19]）猶太人和希臘人都是在罪的權勢之下，因此在得救的問題上，猶太人比起外邦人並無優勢。

三10～18　保羅以「就如經上所記」（10a）這句話，引介一連串的聖經引句來支持上一節的「控訴」（新譯）。[1] 釋經者多認

---

17 Kaye 39-41.

18 Kaye 159 n.54 又引加三22 來支持其說，他認爲該處的 ὑπὸ νόμον 和本節的 ὑπὸ νόμον 有同樣的意思。但本節的講法是人「處於（εἶναι）」罪惡之下，加三22 的講法是聖經把人「圈（συνέκλεισεν）」在罪裏，所用的動詞不同，ὑπὸ νόμον 的意思亦因而有別，不宜把二者混爲一談。

19 Räisänen（'Difficulties' 15）認爲本句顯然是個不合邏輯的結論，因保羅在上文並沒有「證明」猶太人與希臘人都是在罪惡之下，只是表明了割禮對違犯律法的猶太人是無用的。Moo I 203 指出，保羅的聲言是他「已經起訴」，不是他「已經證明」，因此謂保羅並無邏輯地證實所有人皆爲有罪的這種批評，是不切題的。Seeley（*Deconstructing* 135）提出另一項異議：羅二7、10、13、15、25、27，三3 等經文清楚提示，外邦人或猶太人都有可能行事正當，而有好行爲的人不能被描寫爲「在罪惡之下」。但按筆者在上文的解釋，那些經文所指的都是理論性（參二6～11 註釋總結，二13 註釋）或假設的情形（參二25、26、27 註釋），或是應另作解釋（參二15 註釋）；三3 對問題的適切性並不明顯。

1 這種「串珠式」的引用聖經法（*charaz* = 'stringing pearls'）與猶太哈加達的用法相符（cf. Schoeps, *Paul* 175; Barclay 55）。不過，Collins（'Exegesis' 155）指出保羅的做法和拉比的做法有兩點不同：（1）拉比們在每一引句前都分別用一個引介公式，保羅則常省略這些公式，爲要將多個引句一氣呵成地串連起來；（2）猶太的教師們有規律地以出自摩西五經的一個引句開始，然後加上出自先知書和舊約其餘部分的引句，保羅卻不是這樣：在保羅書信的五段經文（羅三10～18，十二19～20；林前十五54～55；林後九9～10；來十37～38

爲保羅並非在這裏（即是口授此信時）才首次「即席揮毫」的把這些引句串連起來，因爲本段的結構和體裁都顯示本段是很有計畫地寫成的（見下文）；保羅可能是採用了一份屬於猶太傳統或早期基督教傳統的舊約經文錄，[2] 不過，鑑於本段與上下文（9、19～20節）都銜接得很好，[3] 筆者採納另一個看法，即本段是出自保羅的手筆。在這前提下，一些釋經者認爲本段可能是保羅在較早時（即是口授此信之前）便已寫成的作品，但亦有認爲不是。[4]

關於本段的結構，一說將本段分爲三個詩節：第一節（10～12 節）包括兩組，每組三行；第二節（13～14 節）和第三節（15～18 節）各有兩組，每組兩行。[5] 另一說則認爲第三節的兩組依次有三行和一行。[6] 也許最好的分析是這樣的：

（標題）	10b	沒有義人，連一個也沒有
（第一節）	11a	沒有明白的
	11b	沒有尋求　神的

〔原文照錄〕）所引的十五個舊約引句中，只有一個是出自摩西五經（申卅二35，引於羅十二19）。Fitzmyer（'Background' 31-32）則認爲法利賽派的拉比傳統並無這種舊約見證集（庫穆蘭文獻則有）。

2 So, e.g., Käsemann 86; Guerra 71-72; Lincoln, 'Romans 1:18－4:25' 145; and, esp., Keck, 'Rom 3:10-18' 142-47. 後者（152-54）進一步認爲，作爲神對世人的宣判，本段其實是保羅在一18～三9、19 這一大段神學反省的起點。

3 Keck（同上 146）承認本段的首末（9～12、18 節），像 9、19～20 節一樣，都是論罪的普世性（13～17 節則是描畫罪的性質）。

4 依次見（例如）Hanson, *Studies* 192; Stanley, *Scripture* 89; Dunn 1.150; 及 Byrne 116.

5 Michel 142; Cranfield 1.191. 鮑 1.122 註 225 謂「按內容來看，第15節以下的經文很難看作是屬於第二節，所以〔Cranfield〕這樣的分析很勉強」。可是，按 Cranfield 的分析，15～18 節是構成第三節，不是第二節。Wilckens 1.172 n.459 的批評較爲有理：18 節不是連於 17 節的，而是一句總結的話。

6 Schlier 99.

	12a	都是偏離正路，一同變爲無用
	12b	沒有行善的
	12c	連一個也沒有
（第二節）	13a	他們的喉嚨是敞開的墳墓
	13b	他們用舌頭弄詭詐
	13c	嘴脣裏有虺蛇的毒氣
	14	滿口是咒罵苦毒
（第三節）	15	殺人流血，他們的腳飛跑
	16	所經過的路便行殘害暴虐的事
	17	平安的路，他們未曾知道
（總結）	18	他們眼中不怕 神

按此分析，（一）首末兩節經文彼此對應，兩節不但在原文都以「沒有」二字開始，且在內容上前後呼應。（二）「沒有」二字在第一節重複出現了四次，但在此節的中央插入了第三行；這一行並沒有打斷上文的思路，只是表達了上一行反面的意思。（三）第二節的四行依序提及人體上四個相關的部分：喉嚨、舌頭、嘴唇和口。[7]（四）第三節的首行提及人體上的另一部分（腳），因此與第二節有密切的關係；另外兩行都提到道路，因此自然地與首行連在一起，而第一行（流人的血）和第三行（不認識平安的路）亦彼

---

7 這幾個器官又彼此平衡：第一行的「喉嚨」（單數）和第四行的「口」（單數）是用來發聲的，第二行的「舌頭」（複數）和第三行的「嘴脣」（複數）是用來形成字句的。單數和複數的使用構成交叉式排列法。

此對應。[8]

本段共用了七個舊約引句，[9] 全部都是出自七十士譯本。

（一）**「沒有義人，連一個也沒有」**（10b）。釋經者一般認為這句的出處是詩篇十三篇三節的第二行，[10] 只是後者經保羅自由地修改而成為現在的樣子：他以典型的保羅字眼「義人」取代了原來的「行善的」，又為了辭令的原因把原是一句的「連一個也沒有」縮減為兩個字。[11] 不過，本句的出處可能根本不是詩篇十三篇三節，而是傳道書七章二十節上半，[12] 保羅引用這節經文，正是因為它含有「沒有義人」這幾個字，而這正好可以用作本段的標題。[13] 保羅在上文的論證中，曾提及一種理論上的可能性，就是恒心行善者可得永生（二7、10），又假設若有人遵行律法，他就是真猶太人，可以得到神的稱讚（二26～29）；這個引句無情地顯示，就事實而論，這種人並不存在，因為聖經宣告，「沒有義人，連一個也沒有」。[14]

（二）第二引句（11～12 節）出自詩篇十三篇二至三節（詩五十二3～4 幾乎完全相同）。詩人提到「耶和華從天上垂看世人，**要看有**明白的沒有，有尋求神的**沒有**」，保羅的引句則省略了神在天上的行動，只宣告神「垂看」的結果：（1）世上**「沒有一個**

---

8 以上的分析主要是根據 Keck, 'Rom 3:10-18' 142-43. Cf. Byrne 116.

9 Cf. Jewett, 'Numerical Sequences in Romans' 236-37. 作者把 10b～12 節視為兩個引句：10b 是出自傳七20，11～12 節才是出自詩十四1～3。見下面註釋。

10 οὐκ ἔστιν ποιῶν χρηστότητα, οὐκ ἔστιν ἕως ἑνός（亦見於 LXX 詩五十二4）。比較本節：οὐκ ἔστιν δίκαιος ἕως εἷς.

11 Stanley, *Scripture* 89-91. Cf. Calvin 66; SH 78; Barrett 66; Murray 1.102.

12 ὅτι ἄνθρωπος οὐκ ἔστιν δίκαιος ἐν τῇ γῇ.

13 Cf. Keck, 'Rom 3:10-18' 145; Dunn 1.150; Jewett, 'Numerical Sequences in Romans' 236-37. Davies 89-90 n.3 則極力反對這看法。

14 Cf. Lincoln, 'Romans 1:18－4:25' 145. Ziesler 104 將此句解為「沒有一個民族是義的」；他認為保羅要證明的，不是罪的普世性，而是猶太人和外邦人同是有罪的。但這不是經文自然的意思。

明智人」（11a，思高）。在詩篇原句中，「明慧」（新譯）與心中說「沒有神」這種愚蠢的行為相對。「明白」不是指純理性的了解，而是指宗教及道德意義上的「明智」；[15] 明智者不會像外邦人那樣「自負為智者，反而成為愚蠢」（一22，思高）。（2）**「沒有尋求神的」**（11b），儘管世上不乏各式各樣的宗教；真心「尋求神」的人不會像外邦人那樣「雖然知道神，卻不當作神榮耀祂，也不感謝祂」（一21）。（3）**「偏離正路」**（12a）原文只是一個動詞，即是並無賓詞或介詞片語；[16] 鑑於上文剛提到尋求神，在這裏較宜補充「神」字而得「背離上帝／天主」（現中／金譯）之意。[17] 無論如何，兩個意思彼此牽涉：「偏離正路」（在道德意義上）是「背離上帝」無可避免的結果，「偏離正路」（在宗教意義上）甚或就是「背離上帝」。**「變為無用」**（12a）原文主動語態的意思是「使成為無用」，這裏用的是被動語態，其意思可能是「變為無用」，或是「墮落了」、「變得毫無價值」（當代）。[18] 同字根的形容詞在新約的用法[19] 支持第一個意思，但是文理支持另一個意思——「敗壞了」（思高）：背離上帝的結果，就是陷入完全不對和有害的行為。[20] 「人人背離天主，一齊敗壞了」（金譯）這兩句話，可說是把一章二十三至三十二節對外邦人的描繪，

---

[15] Cf. Cranfield 1.192. H. Conzelmann（*TDNT* 7.890, 893）則認為是指「實用的判斷力」。

[16] ἐκκλίνω 在新約出現的另二次，其後都有介系詞 ἀπό（十六17；彼前三11）。

[17] Cf. TEV; LN 31.99. 後者認為動詞在這裏的意思是「不再信任」。

[18] Cf. BAGD 128 (s.v. ἀχρειόω 2): 'become depraved, worthless'. 這動詞（亦作 ἀχρεόω）在新約出現僅此一次。

[19] ἀχρεῖος 在新約出現兩次，兩次都是用來指「無用」的僕人（太二十五30；路十七10）。BAGD 128（s.v.）認為它在路十七10 的意思可能是「不配的、可憐的」。

[20] Cf. LN 88.263; RSV. Barclay 55 及 Dunn 1.150 都提到這詞可用來指奶「變壞（酸）」；這事實亦支持上文採納的解釋。

加以綜合和普世化。（4）**「沒有行善的，**[21] **連一個也沒有」**（12b-c）這兩行，證實了二章七節和十節所論「行善者得永生」的原則事實上是無法生效的。[22]

頭兩個引句一連用了五次「沒有」二字，[23] 又強調「連一個也沒有」（兩次）、「人人都」（新譯、思高）、「一同」等意思；就這樣，在保羅的手中，這兩個引句有力地把人類描繪成這樣的一幅圖畫：行善者，一個也沒有；行惡者，沒有一個例外。[24] 餘下的引句不再強調罪的普世性，而是把焦點放在一些代表性的罪行上。[25]

第三至第五個引句強調了口舌之罪：[26]（三）**「他們的喉嚨是敞開的墳墓」**（13a）意即他們的話語好像從墳墓出來的污氣，表達了他們內心的敗壞；[27] **「他們用舌頭弄詭詐」**（13b節）意即他們以舌頭作奸詐的工具，「他們的話語充滿了致命的欺詐」。[28] 這第三個引句出自詩篇第五篇十節第三、四兩行；保羅沒有引用第一、二兩行，可能是因爲（1）第一行是以「沒有」二字開始的，引用此行會破壞第二引句（11～12 節）「自成一體」的獨立性質；（2）引用這兩行亦會破壞保羅要在十三、十四節使用的交叉式排列法。[29]

---

[21] 「善」字原文在二4 譯爲「恩慈」。LN 88.10 在此譯爲「作有用的事」；較好的譯法是「向人顯出恩慈」（參呂譯；NRSV）。

[22] 參二6～11 註釋總結末後兩段。

[23] 包括12c 的一次。Cf. Metzger 508.

[24] Cf. Murray 1.104. See also Cranfield 1.194.

[25] Moo I 206.

[26] J. Behm（*TDNT* 1.721）指出，強調舌頭的罪是猶太人實用智慧的特徵，在希臘時代的道德勸勉中變得很普遍。

[27] Cf. H. Hanse, *TDNT* 4.58. 參：太二十三27；可七15、20～23。

[28] LN 8.26. MHT 2.195 指出，ἐδολιοῦσαν 是新約裏 -όω 動詞之過去未完時態的唯一例子。See also BDF § 84(3).

[29] Keck, 'Rom 3:10-18' 144. 參上面註 7。

（四）**「他們的嘴唇下含有蛇的毒汁」**（13c，金譯）意即他們的言語帶來毀滅，好像蛇的毒液一樣（參：雅三8）。[30] 這引句出自詩篇一三九篇四節下半；保羅沒有引用上半節，可能是因為他要避免重複「舌頭」一詞。[31]

（五）**「滿口是咒罵苦毒」**（14 節）也許是一種重言法，意即「他們滿口惡毒的咒罵」（現中）；[32] 但是後面兩個名詞在原句顯然是分開的項目，因此在本句亦較宜視為分開的「咒言」與「毒語」（思高）。本句出自詩篇九篇二十八節上半；保羅沒有引用下半節，大抵也是因為他要避免重複「舌頭」一詞。至於所引用的上半節，保羅作了五點修改：[33] （1）將原來單數的關係代名詞「他的」改為複數「他們的」，為要把詩人論到他稱為「罪人」這一類人物[34] 的話應用到「所有的人」（12a）身上；（2）刪除了原來單數的所有代名詞「他的」一詞，因為這詞與複數的關係代名詞「他們的」不符；（3）把「咒罵」一詞從原來不自然的位置（與「苦毒」遙遙相隔）移到自然的位置；（4）刪去「和詭詐」等字，因為第三引句已提到「詭詐」（13b）。（5）將動詞「滿」字移到本句的末後位置，保持了這些引句的一貫作風，即是除了受到強調的「沒有」二字，幾乎所有其他的限定式動詞都佔了它所屬那一行的末後位置。[35]

---

30 O. Michel, *TDNT* 3.334. ἀσπίς（一種毒蛇）在新約出現僅此一次。

31 Keck, 'Rom 3:10-18' 144.

32 金譯同。Cf. TEV, CEV ('bitter curses').

33 Cf. Stanley, *Scripture* 93-95; Keck, 'Rom 3:10-18' 144 (c). 比較：

原句	οὗ ἀρᾶς τὸ στόμα αὐτοῦ γέμει καὶ πικρίας καὶ δόλου
本句	ὧν τὸ στόμα ἀρᾶς καὶ πικρίας γέμει

34 ὁ ἁμαρτωλός（24、25、36 節）= generic singular.

35 參 12a、13b、17 節。ἐξέκλιναν（12a）是個例外。

（六）第六引句把焦點放在他們的行爲上：**「他們的腳急於傾流人血」**（15 節，思高）意即他們有暴力傾向，很容易殺人流血；[36] **「在經過的路上留下毀滅和悲慘」**（16 節，新譯）可意譯爲「所到的地方，留下了破壞和悲慘的痕跡」（現中）；[37] 在這兩句的提示下，**「平安的路，他們未曾知道」**（17 節）可能不是說他們不認識救恩（參：路一79），而是說他們不曉得「和睦之道」（新譯），不懂得如何彼此和平共存。[38] 這第六引句的出處是以賽亞書五十九章七至八節，[39] 保羅把它縮減爲三行，使引句變得更簡潔和合用。[40]

（七）**「他們眼中不怕神」**（18 節）這最後一個引句，是出自詩篇三十五篇二節下半，只是以複數「他們的」取代了原來單數

---

[36] Cf. CEV ('quickly become violent'); TEV, LN 67.112 ('quick to hurt and kill'). 後者指出，「他們的腳」是一種換喻（metonymy），代表「他們」。αἷμα ἐκχεῖν/ἐκχύννω 意即以暴力致人於死地（LN 20.84）；這詞語在新約有幾次是指以暴力殺害無辜人、先知、殉道者和聖徒（太二十三35；路十一50；徒二十二20；啓十六6）。

[37] σύντριμμα = 'ruin', 'destruction' (BAGD 793 [s.v.]; LN 20.59). ταλαιπωρία（新約另外只見於雅五1）= 'wretchedness', 'misery'（BAGD 803[s.v.]; LN 22.11），因此 'ruin and destruction'（TEV, CEV）這譯法不必要地把後一個字視爲與前一個同義。

[38] So Cranfield 1.197. Cf. CEV ('They don't know how to live in peace').

[39] οἱ δὲ πόδες αὐτῶν ἐπὶ πονηρίαν **τρέχουσιν ταχινοὶ** ἐκχέαι αἷμα· καὶ οἱ διαλογισμοὶ αὐτῶν διαλογισμοὶ ἀφρόνων, σύντριμμα καὶ ταλαιπωρία ἐν ταῖς ὁδοῖς αὐτῶν. καὶ ὁδὸν εἰρήνης οὐκ **οἴδασιν**, καὶ οὐκ ἔστιν κρίσις ἐν ταῖς ὁδοῖς αὐτῶν. 下面畫了線的是保羅原文照錄的部分，黑體的字是被保羅以別字代替的，其餘的是被省略的部分。

[40] 所作的修改包括：（1）省略開首的連接詞 δέ 字。（2）以 ὀξεῖς 取代 ταχινοί（ὀξύς 比 ταχινος 常見，但爲何不用同樣常見的 ταχύς 則不得而知）。（3）將原來的兩句（「他們的腳飛跑去作惡，急於傾流人血」）縮減爲一句（15 節）。（4）把有關「愚蠢人的意念」那句省略，因保羅現在所論的不是某一類的人，而是「所有的人」（9 節、12a）。（5）以 ἔγνωσαν 代替 οἴδασιν。（6）省略最後一句，可能是因爲這一句的 οὐκ ἔστιν 會削弱下一引句開首的 οὐκ ἔστιν，保羅的用意是要後者與第一引句開首的 οὐκ ἔστιν 前後呼應（forming an *inclusio*），使 10～18 節劃成一個單元。Cf. Stanley, *Scripture* 95-98; Keck, 'Rom 3:10-18' 145. See also M. Silva, *DPL* 633*b*.

「他的」。本句與第一引句前後呼應，該引句道出了本段的標題，本引句則總結全段，同時指出了上述言語及行爲上之罪（13～14、15～17 節）的原因。「不怕神」原文的另一譯法是「沒有敬畏上帝的心」（呂譯）；[41] 前一個意思可能較爲可取，理由如下：（1）將本句解爲「不怕神」較符合詩篇（三十六1）希伯來原文「怕」字的意思；[42] 不過，這一點不是最有力的理由，因爲保羅所引用的是七十士譯本，因此我們不能確定他是否按希伯來文的原意來引用本句。（2）一章三十二節論外邦人的話，提示他們已超越了「不敬畏神」而達到「不怕神」的地步。（3）在哥林多後書五章十一節，與「怕神」類似的「主的可畏」（思高）這個片語，[43] 是指對審判之主基督（參 10 節）的畏懼，[44] 羅馬書本段的上文（第二章）強調審判的事實，因此「不怕神」合宜地提示「不怕神的審判」這個意思。無論如何，這些人不讓對神的懼怕或敬畏來引導或規範他們的生活，他們實質上是無神論者（參一21、28），不管理論上是否這樣。[45]

三10～18　就本段的內容而論，七個引句合起來有兩個功用：前兩個引句（10～12 節）表明了罪的普世性，[1] 後五個引句則表明整個人——喉嚨、舌頭、嘴唇、口、腳、眼——都是牽涉於罪中。[2] 保羅引用這些經文時，似乎沒有特別考慮原來的意域，而是

---

41 參：思高、金譯、現中；NEB, TEV ('reverence for God'). θεοῦ = objective genitive（受詞所有格）。Cf. BAGD 864*a* (s.v. φόβος 2 b α);《來》174 註 126。

42 Cf. Kidner, *Psalms 1-72* 146; 鮑 1.123 連註 228。

43 τὸν φόβον τοῦ κυρίου, 比較本節的 φόβος θεοῦ. κυρίου 也是受詞所有格（參註 41）。

44 Cf. Barrett, *Second Corinthians* 163; Bruce, *Corinthians* 206; BAGD 863 (s.v. φόβος 1). *Pace* BAGD 864*a* (s.v. 2 b α); Thayer 656 (s.v. 2).

45 Cf. Cranfield 1.195.

1 再看上文第二個引句註釋後的一段。

2 Cf. Fitzmyer I 839*a* (§35); Fitzmyer II 334; Davidson-Martin 1021*a*. 這正是神學家所謂的「完全敗壞」（'total depravity'）的意思，即是人在其天然狀態之中是整個人都受到罪的影

著眼於所引用的字句本身。[3] 由於本段是介於第九節和第十九節之間，可見本段作爲一個整體的目的，是要證實「猶太人和希臘人都在罪惡之下」，因而「普世的人都伏在神審判之下」這個命題。[4] 一些釋經者反對這個看法，他們指出這些引句在其原來的意域中並不是關乎**普世性**的人類的罪惡，而是特指惡人之惡，與義人之義相對；[5] 他們認爲保羅是按其原意來引用這些引句，藉著這些經文對惡人的描寫，來說明神審判不義是超越文化界限的，把猶太人和外邦人同時包括在內。[6] 可是，在三章九節及十九節清楚的提示下，保羅的做法可能是較此巧妙的：出自詩篇的五個引句（11～14、18節）所描寫的原本都是與義人相對的惡人，出自以賽亞書的第六引句（15～17 節）則是論以色列民的罪，保羅把這些經文視爲所有人（包括猶太人）的寫照，其含義就是，視外邦人爲罪人（參：加二15）而自視爲義人的猶太人，在神面前其實也是罪人。[7] 至於保羅扭曲經文原意的指控，至少第一引句的原句支持罪的普世性的思想（亦參：詩一四三2，引於三20），也許這正是保羅以此引句爲本段標題的原因。保羅沒有轉離他在本段的目的，去回答一項可能的異議，即是這些引句本身承認有惡人與義人之別，舊約亦不乏義人的例子（如約伯、挪亞、亞伯拉罕、但以理）；不過他顯然認

響，而不是說他是敗壞到不可能再壞的地步。Cf. Harrison 39.（海爾遜 98「……不但可能敗壞到極點……」是原文的誤譯。）

3 Cf. Knox 425-26; Wilckens 1.173.

4 Hays（'Romans 3' 112-13; cf. *Echoes* 50）則認爲，保羅在三9～20 的目的是要確立神審判之公義，藉此反駁 5～7 節所提出的思想，即是神可能是不公平的。

5 So, e.g., Ziesler 100; and, especially, Davies 82-88. 針對後者（尤其是 93），Lincoln（'Romans 1:18－4:25' 145 n.27）指出，惡人當中並沒有義存在這一點，根本不會受到爭議或需要詳細解釋。

6 Davies 96（總結 88-96 的討論）。Moyise（'Romans 3:10-18' 370*a*）也是認爲，保羅的用意是要讀者同意這些引句原來的意思，即是神一直來都是與義人同在而與惡人作對的。Räisänen（*Law* 99）謂保羅扭曲了經文的原意。

7 Cf. Dunn 1.147-48, 149, 151, 157; Moo I 204-5; Moo II 1127*b*-28*a*.

爲，在神絕對的標準之下，所有的人（除了耶穌）都是罪人（19～20節）。[8]

三19 **「我們曉得律法上的話都是對律法以下之人說的，好塞住各人的口，叫普世的人都伏在 神審判之下。」**

保羅在第十至十八節援引聖經爲證之後，就在本節中應用並作出結論。他以讀者和他一同接受（「我們曉得」）[1] 的事實開始：「律法無論說甚麼，都是向律法以內的人講的」（呂譯）。「說」和「講」在這裏的分別是，前者著眼於說話的內容，後者著眼於說話的行動。[2] 由於上面的引句沒有一句是出自摩西五經的，「律法」在這裏[3] 就不是狹義的指摩西律法，而是廣義的指舊約聖經。[4]「律法以內的人」[5] 意即生活在律法的權力範圍內的人，即是猶太

---

8 Cf. Harrison 39。（海爾遜 98「他對……這種異議並不避不作答」是原文的誤譯。）

1 這詞語的意思見二2 註釋註 1。Käsemann 87 謂此詞強調保羅論證的結論，多過使人想起猶太傳統，因爲本節只有上半的前提是會被猶太人接受的。可是，我們不必認爲本節下半（「好塞住……審判之下」）也是「我們曉得」的部分內容。Elliott 145（cf. 203, 214）將 ἐν τῷ νόμῳ 視爲 λέγει（而非 λαλεῖ）的間接受詞，得出的意思即是：「我們曉得，無論律法對在律法之內的人所講的是甚麼，律法講〔這些事〕的目的是要……」。這個看法不大可能是正確的，因它把下半節視爲「我們曉得」的內容，但是只有上半節的前提是會被猶太人接受的。

2 二字原文依次爲：λέγω, λαλέω, 在這裏相當於英文的 'say' 和 'speak'; cf. NASB, RSV, NRSV; Cranfield 1.196. Morris 169 n.84 則認爲二字之間並無任何分別。最合理的看法是：新約不是一致地保持上述的區別（參《來》1.35 註 3），但在本節可能有這種區別（cf. Moo I 207）。

3 如在林前十四21（引賽二十八11～12）；約十34（引詩八十二6），十五25（引詩三十五19，六十九4）等處。

4 So, e.g., Bruce 94; Kuss 108; Fitzmyer I 839*a* (§36). 後者指出這用法是根據猶太人的做法，他們以舊約聖經至權威的部分來爲聖經的全部命名。李保羅 112 認爲「律法」在這裏包括「外邦人的律法」，即是「裏面本性和良心的作用」；Cranfield 1.195 n.3 認爲這種看法很不可能（'altogether improbable'）。亦參下面註 6。

5 τοῖς ἐν τῷ νόμῳ（參二12 的 ὅσοι ἐν νόμῳ ἥμαρτον）。「在律法之下」（參：新譯、現中、金譯）這種譯法，容易使人將本句與六14 的「（不）在律法之下」（ὑπὸ νόμον）混爲一談。

人。[6] 保羅這句話的意思大抵是這樣：舊約聖經是神交託給猶太人的聖言（2 節），因此凡舊約聖經所說的，首先是對猶太人說的，亦自然地適用在他們身上；當聖經發出定罪的信息時（即使所指的是外邦人的罪），猶太人不能置身度外，彷彿這定罪的信息與他們無關，而是應領受此信息，把它視爲首先適用於自己身上。[7]

「好」字引出聖經對猶太人說話的目的。[8] 單從文法的角度來看，「律法無論說甚麼」都有這個目的，但文理提示，保羅顯然是特指上面一連串的引句：聖經對猶太人說出引句的話（把猶太人描寫爲罪人），其目的是要「塞住各人的口，叫普世的人都伏在神審判之下」。「塞住各人的口」意即使眾人在自己犯罪的證據之前「啞口無言」（金譯）。[9] 在這事實底下，譯爲「伏在神審判之下」原文[10] 的意思可能不只是「要向神負責」，[11]「在神面前有罪」，[12]「在天主前承認己罪」（思高），或「會受到神的懲罰」，[13] 另一方面卻未及於「被上帝定罪」；[14] 原文片語所描寫的

---

6 Byrne 120 認爲第二次的「律法」是特指摩西律法；二12 的 ἐν νόμῳ 似乎支持這種理解，但在本段第一次的「律法」已斷定了此詞的意思，此意思亦適用於第二次（見正文）。Davies 103-4 將「律法以內的人」解爲忠信的猶太人。Gaston（*Paul* 29）區別本句的兩個 νόμος，頭一個（'Torah'）包括了「約」的意思，第二個（'law'）指那些在西乃之約以外的亞當子孫。兩個解釋都十分牽強。Stuhlmacher 55 根據一20～21、32，二14～15、26 等處，認爲「律法以內的人」包括外邦人；Murray 1.106 根據本節下半籠統的字眼（「各人」、「普世的人」）也作出同樣的結論。但是本節與 10～18 節的緊密關係，支持「律法」是指猶太人的聖經，因此「律法以內的人」是猶太人（cf. Moo I 207）。

7 Cf. Bruce 92-93; Cranfield 1.196.

8 ἵνα 在這裏是表達目的（e.g., Cranfield 1.196）而非結果（e.g., Schlier 99; Louw 2.59）。

9 Thompson（'Rom 3,27' 524-25）認爲，這話的背後是猶太人一面違犯律法一面自誇的事實。這見解值得置疑。

10 ὑπόδικος τῷ θεῷ. ὑπόδικος 在新約出現僅此一次。

11 Cf. NASB, RSV, NRSV, NIV, TEV; MM 657 (s.v.); Davies 102.

12 Cf. KJV, NKJV, CEV; *EDNT* 3.402 (s.v.).

13 'liable to punishment from God' (Thayer 643 [s.v.]).

14 Michel 144 n.6 認爲 ὑπόδικος 相當於 κατάκριτος.

情景是，被起訴的人站在神的審判臺前，由於罪證確鑿，完全無法駁倒控罪，只能等候定罪及判刑。[15]

保羅怎麼可以說，聖經對猶太人的指證（19a）之目的，是要「**每一個人**都沒有話可講，使**全世界的人**都伏在上帝的審判之下」（19b，新譯〔楷體爲筆者所加〕）呢？保羅似乎是用了「從大至小」的論證法：至少對猶太人來說，外邦人是罪人這一點是毋須證明的（參：加二15；弗二11～12，四17～19），因此，保羅一經從聖經證明神的選民猶太人也是罪人（10～19a），就等於證明了全世界的人都伏在神的審判之下。[16] 事實上，本節和下一節之所以特別提及猶太人和他們的律法，就是由於保羅在這一大段（一18～三20）的要旨是要說明，在救恩的事上，猶太人比起外邦人並無優勢，而是與外邦人站在同樣的地位上，同樣需要福音所顯明的「神的義」（一17，三21）。[17] 從這個角度來看，「普世的人」可具體地解爲「猶太人和外邦人」這兩班人；與此同時，「每一個人的口」（呂譯）和「沒有一個〔人〕」（20 節）這些單數詞語，表示保羅並沒有把個人犧牲在集體的祭壇上，第十至十二節那些引句，確實是說明了罪的普世性，即每一個個別的人（不僅是猶太人整體和外邦人整體）都是罪人。[18]

三 20a　「所以凡有血氣的，沒有一個因行律法能在　神面前稱義，」

「所以」較宜譯爲「因爲」（現中）：本句的功用是證實上一

---

[15] Cf. Cranfield 1.197; C. Maurer, *TDNT* 8.558; Morris 170 with n.88.

[16] Cf. Kuss 108; Schlier 99; Cranfield 1.196; Moo I 208, Moo II 1128*a*; Beker, *Paul* 80; Watson, *Paul* 128-29.

[17] Cf. Moo I 208; Beker, *Paul* 79-80.

[18] Tobin（'Romans 1:18－3:20' 317）認爲保羅在本段（9～20 節）是論所有的類別（即是猶太人和外邦人）而不是所有個別的人。筆者則認爲這種二者只可擇一的看法不必要地限制了保羅的思想。

節的話，即是律法宣告所有的人都伏在神的審判之下。保羅沒有用「就如經上所記」（10 節）這引介公式，但是本句與詩一四三（七十士譯本一四二）篇二節下半有足夠的相同處，使我們可以相信保羅至少是在用詞上模仿了該節（或可說本句是該節的回響）。[1] 本句[2] 與七十士譯本原句主要有兩點不同：[3] 第一，本句以「凡有血氣的」取代「凡活著的」；前者是舊約聖經的用詞（例如：創六12），意即「全人類」；[4] 「血氣」直譯爲「肉體」，指人的軟弱和必死。[5] 第二，本句加上了決定性的「因行律法」這個片語，這樣就把詩人原來籠統性的話作特別的應用。保羅不是否認人可以在神面前稱義，而是否認人可以「靠行律法」（新譯）稱義；這片語在原文佔句首的位置，表示強調。「稱義」原文的未來時態可能純粹反映引句中猶太人的觀點，即是指在末日時得稱爲義；但是在保羅筆下，這詞較可能是指那句話是確定和普世應用的。[6]

---

1 Cf. Moo I 208-9; Cranfield 1.198; Hays, *Echoes* 51. 詩一四三2b 希伯來文的意思是「因爲在你面前凡活著的人，沒有一個是義的」。LXX（詩一四二2b）的譯法是：ὅτι οὐ δικαιωθήσεται ἐνώπιόν σου πᾶς ζῶν. G. Schrenk（*TDNT* 2.213）認爲 LXX 的譯法較希伯來文的意思更爲透徹，因爲該譯法所表達的「不僅是普世性的罪惡，而且是稱義之不可能」。但希伯來文原句可能已暗示後面這個意思，因爲「在你面前」沒有一個人是義的，意即在神的審判臺前沒有人可以成爲義人（cf. Watson, 'Observations' 264; Hanson, *Studies* 28）。

2 διότι <u>ἐξ ἔργων νόμου οὐ δικαιωθήσεται πᾶσα σάρξ</u> ἐνώπιον αὐτοῦ.（有底線的部分亦見於加二16。）οὐ . . . πᾶς = οὐδείς 是希伯來語法（cf. MHT 2.433-34）。

3 另一點分別是：本節以第三人稱的 αὐτοῦ 取代了原句第二人稱的 σου.

4 Ito（'Romans 2' 29, 32, 37）借用二28～29 σάρξ－πνεῦμα 的對比，將 πᾶσα σάρξ 解爲所有的猶太人，他們是因違犯了律法而落在一種「放逐」（即是與神隔離）的狀況中。這解釋十分牽強。

5 Jewett（*Anthropological* 141-42）認爲 σάρξ 在這裏有雙重意義：指眾人的肉體，同時指受了割禮的肉體。此說值得置疑。

6 I.e., δικαιωθήσεται = not temporal future (so, e.g., Dunn 1.153) but logical or gnomic future (so, e.g., Murray 1.107).

「靠行律法」原文直譯可作「由律法上的行爲」（呂譯）。這些「律法的行爲」是指甚麼？這問題引起了至少五種不同的答案。（一）「律法的」是個主詞所有格，「律法的工作〔複數〕」是指律法主動地在外邦世界中工作；由於「律法能產生的，只是天主的義怒」（四15，金譯），律法就在外邦世界中造成一個局面，人要從其中被拯救出來。[7] 但若是這樣，保羅爲甚麼要否認人可以靠「律法的行爲」（律法所產生的忿怒）得稱爲義，即是否認沒有人會同意的一句話呢？這實在是令人費解的。[8]（二）「律法的行爲」只是與「信耶穌基督」（或「耶穌基督之信」，三22）相對的襯托物，本身的實質意義並不大。[9] 但是保羅爲甚麼要選用前者作爲與後者相對的襯托物，而不選用另一個片語呢？而且這個和類似的片語在保羅書信中出現接近三十次，[10] 若謂這一切都只有襯托作用而並無明確的實質意義，是難以令人信服的。

（三）「律法的行爲」是指遵照律法的要求而做的事，尤其是猶太人藉以表明他們是神的立約子民，並藉以維持他們與神的立約關係的那些行動；就事實而論，這些行動就是受割禮、守安息日，和遵守有關的食物條例。這些就是猶太人的身分標記，是他們有分於聖約的徽號。[11] 這個見解不大可能是正確的，理由如下：（1）

---

7 Gaston, *Paul* 100-6（尤其是 105-6）。作者又引二14～16 支持其說：他把二14 的 τὰ τοῦ νόμου 解爲外邦人的罪（一18 及下），二15 的 τὸ ἔργον τοῦ νόμου 解爲忿怒和罪惡。這樣解釋完全沒有說服力。

8 Cf. Schreiner, 'Works of Law' 231; Dunn 1.154. 亦參 Martin（*Paul* 25）、Westerholm（*Law* 116-17）及 T. R. Schreiner（*DPL* 977*b*）的反對理由。

9 Cf. Campbell, 'Meaning' 98-103 (esp. 102-3).

10 同上 98-99。

11 力倡此說的學者首推鄧雅各。See, e.g., Dunn 1.158-59; Dunn, 'Works' 527-29, 538; 'Yet Once More' 100-4; *Jesus* 191-92. Cf. Longenecker 201; Wright, 'Romans' 189, 192; Martens, 'Law' 13-17; Freed, *Paul* 5; Morgan 72. Dunn（'Yet Once More' 100-1）聲言，他並不限制「律法的行爲」的意思，而是解爲指「律法所要求的」；只是對保羅時代多數的猶太人而言，割禮和食物的條例就是可以試出他們是否維持與神的立約關係的特別項目。但即使這樣

本句說，沒有人可以靠律法的行爲稱義，下一句（20b）說這是「因爲」律法的功用是使人知罪；由此可見，「律法的行爲」不能解爲特指割禮和食物等條例，因爲使人知罪的，不是這些作猶太人的外在表記，而是記在律法上的、神的要求。倘若「律法的行爲」是特指律法上的某些條例，則全節的意思便是：沒有人能藉著受割禮和遵守食物的條例得稱爲義，因爲律法是叫人知罪；但是這在邏輯上是不能成立的。[12] （2）「律法的行爲」這詞與「律法的要求」／「法律的命令」（二15，金譯／現中）的分別，只在於「行爲」是複數而「要求／命令」則爲單數（兩個名詞在原文是同一個字）；「律法的要求」顯然不是指猶太人的身分記號，因爲二章十五節所論的是外邦人，因此本節「律法的行爲」也不能這樣解釋。[13]（3）「律法的行爲」自然地與「行律法的」、「行律法上的事」、「行律法的」（二13、14、25）等詞語有關，後面這些詞語都不可能解爲特指受割禮等事（事實上，在二25「行律法」是明明與「〔受了〕割禮」相對的）；因此，「律法的行爲」也不大可能是主要指割禮等事。[14] （4）二章十七至二十九節對猶太人的指責，是說他們雖然受了割禮，卻沒有遵守律法的道德規範（21～22節）；由此可見，「律法的行爲」不能使猶太人稱義，是因爲他們沒有遵守律法對他們在道德方面的要求，而不是因他們高舉割禮及其他的身分標記。這就是說，「律法的行爲」的重點不是在猶太人用來使自己與外邦人界線分明的某些記號，而是在於律法的道德性

解釋，「律法的行爲」的焦點仍是在猶太人的身分記號。Boers（'Polysemy' 104）乾脆把「因行律法」解爲「因（他）是個猶太人」（cf. idem, 'Canon' 198, 203）；Watson（*Paul* 119）則解爲「猶太人的生活方式」。

[12] 依次見：Davies 118; Thielman 24; 及 Cranfield, 'Romans' 93-94. Cf. Schreiner, *Law* 56-57.

[13] Cf. Thielman, *Paul* 178; Cranfield, 'Romans' 94.

[14] Cranfield, 'Romans' 94-95.

的要求。[15]

（四）巴列特認為，「律法的行為」不僅是好的行為，而是「遵照律法的吩咐、並且**被視為**本身可作稱義的方法」而做的行為；按這種理解，那些最勤於作「律法的行為」的人，就自己定自己的罪，因為他們是利用定他們罪的工具（即是律法）來建立自己在神面前的地位。[16] 可是，沒有明顯的理由要這樣把「律法的行為」解為「存著律法主義的精神」而做的行為。經文最自然的意思顯然不是：沒有人能靠「本身被當作稱義之法」的律法的行為在神面前稱義，而是：沒有人能靠行律法（即是靠自己的行為）在神面前稱義。[17]

正確的解釋是：（五）「律法的行為」就是律法所吩咐的行為；這是傳統的解釋，也是今天仍為多數釋經者接受的解釋。[18] 嚴

---

[15] Cf. T. R. Schreiner, *DPL* 977*b*; 'Works of Law' 225-31 (esp. 226-27); *Law* 55-56; Moo I 214-15; Moo, 'Paul and the Law' 297-98; Westerholm, *Law* 118-19. Longenecker 201 n.3 對此點提出反駁：他認為「律法上的行為」（解為猶太人的種族象徵或習慣）之所以不能使猶太人稱義，正是由於他們在倫理道德方面的缺欠。但此解釋削弱了本節中「律法的行為」與「律法」之間的緊密關係（見上面正文第〔1〕點）。

[16] 依次見：Barrett 67; Barrett, *Paul* 47-48.

[17] Cranfield 1.198. Cf. Westerholm, *Law* 120-21, 130-35.

[18] E.g., Käsemann 88; Schlier 100; Moo I 208-11, 212-18; Moo, 'Legalism' 90-99 (esp. 92, 95); 'Fulfillment' 329; T. R. Schreiner, *DPL* 975*a*; Westerholm, *Law* 116-21; Davies 127; Räisänen, *Law* 177; Stuhlmacher 55. Fitzmyer 指出，雖然「律法的行為」這詞語沒有在舊約或法利賽派之拉比傳統的文獻中出現，但與此詞相等的希伯來文詞語則可見於庫穆蘭文獻中（4QFlorilegium 1:7, מַעֲשֵׂי תוֹרָה [cf. Hengel, *Paul* 50-51]）。其中的一份函件提及大約二十項「律法的行為」，這些行為並不是囿限於割禮和食物的條例，而是包括多方面的律例；而且寫此信的猶太領袖，將這些律例與在神面前「義」的地位連起來。這就是說，這封信顯示，「律法的行為」這個口號式的詞語確實有律法主義的含義，作者用它來描寫猶太人追求在神面前得稱為義的方法。Fitzmyer 認為，保羅書信的「律法的行為」一詞，是他受了巴勒斯坦不屬法利賽派之猶太思想的影響的一個例子。See Fitzmyer, 'Background' 19-24 (esp. 20, 22-24); Fitzmyer II 134, 338. 所指的函件是 4QMMT（尤其是 3:29, מַעֲשֵׂי הַתּוֹרָה）；cf. Byrne 120-21. Byrne（'Rom 15,15' 84 n.6）認為在討論中的問題上，此函件有決定性之重要性。相對於 Fitzmyer 的見解，鄧雅各在其新近發表的文章中（see Dunn, '4QMMT' 150-51）

格地說，由於「律法」在上一節是指舊約聖經，「律法的行爲」的意思應是神在舊約聖經所要求的行爲。不過，保羅在上文對猶太人的指控是說他們沒有遵守摩西律法道德性的要求，因此保羅在本節可能已把「律法」的重點轉回到摩西的律法上（而不是全部舊約）。如上言，本節的上文（一18～三19）顯示，律法的行爲之所以不是稱義之法，乃因「眾人都犯了罪，在救恩歷史上獲得優待的猶太人，與外邦人一樣」。[19] 因此，本句與二章十三節並無衝突，而是可用眾人都犯了罪的事實串連起來：「行律法的得稱爲義」（新譯）是神審判的原則，但就事實而論，「沒有一個人可以靠行律法，在上帝面前得稱爲義」（新譯），因爲沒有人完全地遵行律法，即是沒有真正行律法的人（參：加三10）。[20] 猶太人遵行律法是人遵行神的道德律例的一個例子；因此，保羅否定遵行摩西的律法爲稱義之法的含義，就是他同時否定了人可以用遵守神的道德律例爲稱義之法。[21]

三 20b 「因爲律法本是叫人知罪。」

本句提出了上一句話（20a）的理由：沒有人能夠藉著遵行律法在神面前稱義，「因爲」透過律法而來的不是稱義，而是「對罪的知識」。[1] 「知識」原文是複合動詞，若把它的前置詞解爲具強

認爲此函件中「律法的行爲」一詞所指的，是把有信心／對神忠信的人和其他人區別出來的那些行爲。

19 Wilckens, 'Was heisst' 88.

20 Cf. Murray 1.107; Cranfield 1.198; Moo I 212-13; Lincoln, 'Romans 1:18 – 4:25' 145-46; Byrne 118, 99. 一些釋經者提出異議說，保羅在一18～三20 並不是說所有的人（無一例外的）都是罪人；Schreiner（*Law* 68-70）討論這些異議並提出反駁。

21 Cf. Moo II 1128*a*. Morris 143 則認爲「律法的行爲」在這裏是指「任何律法」所要求的行爲。Cosgrove（'Justification' 663）認爲，20a 本句否認人可以藉著（ἐκ）律法的行爲稱義，但並不否認人可以根據（ἐπί）行爲稱義。這個區別值得置疑，尤其因爲 ἐπὶ ἔργοις (ἀγαθοῖς) 在保羅書信只出現一次（弗二10）。

1 διὰ νόμου ἐπίγνωσις ἁμαρτίας. BDF § 258(2) 指出，首末兩個名詞皆無冠詞，是因爲這是一項籠統性的陳述。

化作用，便得「充分的認識」（新譯）或「有效的知識」等意思，後者意即這是一種形成品格和影響生活的知識。[2] 不過，原文在這裏可能與簡單的「知識」一詞並無分別，[3] 意即律法的效用是「使人知道自己有罪」（現中）。但是律法怎樣「使人知道」自己有罪呢？一說認爲，這是在一個「使役式」的意義上，即是律法驅使人犯罪，以致人認識到他之所以犯罪，是因爲他是個罪人；按此解釋，本句是五章二十節和七章七節的預示，人對罪在理性上的認知使他越發犯罪。[4] 但是文理支持另一個看法：律法使每一個人（不論是猶太人或外邦人）都無話可說（19b），因爲律法顯明所有的人都是罪人（10～18 節）；因此，本句的意思較可能是：律法向人提出神的要求，從而顯示他真正的、即是有罪的狀況，使人自覺有罪，認識到自己在神面前是個罪人。[5] 鑑於本句與上一句的邏輯關係，「律法」在這兩句應有同樣的意義，即是指摩西的律法對人的要求。[6] 不過，就如上一句的含義是沒有人可以靠遵守神的道德律例而稱義，本句也有它的含義，即是神對人的道德要求（二14特別提到外邦人「本性的律法」）同樣有顯明人罪過的功效。

這兩節經文（19～20 節）不僅是本段（9～20 節）的高潮和結束，也是一章十八節至三章二十節這一大段的高潮和結束。在這兩節，神對人的控訴完成了：在律法（神審判的標準）之前，外邦人既不是因他們對（摩西的）律法無知而被判無罪，猶太人也不是因他們熟悉（摩西的）律法而獲得優待和保護；雖然這兩種人被他

---

2 So Dunn 1.155.

3 參一28 註釋註 6。

4 依次見：Bultmann, *Existence* 149; Seeley, *Deconstructing* 136. Cf. Byrne 24 (the law gave 'experience of sin').

5 Cf. Räisänen, *Law* 145; Cranfield 1.199; Moo I 211; Sloan, 'Paul' 223-24, 225; Weima, 'Evaluation' 223; Stendahl 22; Wilckens, 'Was heisst' 83.

6 Westerholm, *Law* 188.

們是否擁有摩西律法這個因素彼此區別，但是在保羅認爲決定性的一點上，二者是殊途同歸的，這一點就是：任何一方都不能因爲遵行律法（猶太人有摩西的律法，外邦人有「本性的律法」）而得救。[7]

---

7 依次見：Michel 137; Bornkamm, *Experience* 60; W. Gutbrod, *TDNT* 4.1073.

二　上帝所定使人稱義之法（三21～四25）

1　上帝的義藉著基督顯明（三21～26）

21 但如今，　神的義在律法以外已經顯明出來，有律法和先知為證：

22 就是　神的義，因信耶穌基督加給一切相信的人，並沒有分別。

23 因為世人都犯了罪，虧缺了　神的榮耀；

24 如今卻蒙　神的恩典，因基督耶穌的救贖，就白白地稱義。

25 　神設立耶穌作挽回祭，是憑著耶穌的血，藉著人的信，要顯明　神的義；因為他用忍耐的心寬容人先前所犯的罪，

26 好在今時顯明他的義，使人知道他自己為義，也稱信耶穌的人為義。

不少釋經者一致視本段爲極重要的一段經文，認爲它是論因信稱義這教義的權威性章節；本段對於解釋保羅如何使用「神的義」這個詞語，因而對了解保羅的因信稱義之信息，都極爲重要。[1] 在羅馬書中，本段被認爲是它所屬的部分（一18～四25）的核心，甚至是全書本體（一16b～十五13）的核心；本段連同隨後的數節（即是三21～31）被稱爲「羅馬書中保羅福音的核心」，「也許是全書至豐富和最重要的一段」，[2] 是「羅馬書在神學上和建築〔＝結構〕上的中心」，若要明白本書和保羅神學，就必須正確地了解

---

[1] 依次見：Tasker, 'Romans' 39; Kertelge, *Rechtfertigung* 71. D. A. Campbell（見簡寫表）的前身，就是研究本段的博士論文。

[2] 依次見：Cranfield 1.199; Reumann, *Righteousness* 74 (§135); Barrett, *Reading* 15.

這一段經文。[3] 與此同時，本段（21～26 節）亦被視爲全書最隱晦難明的經文之一，其後半部分（24～26 節）是出名的、新約至難解的經文之一。[4] 這兩點都告訴我們，雖然本段的篇幅不長，卻必須認真小心和詳細地處理。

a 在律法之外顯明（三21）

三 21a 「但如今， 神的義在律法以外已經顯明出來，」

「但」字表示，「神的義在律法以外已經顯明出來」，這事與上文（一 18 ～三 20 ）所描寫世人的狀況成爲對照；鑑於這個對比（尤其是本節與一 18 、三 20 的對比），「如今」的意思具有邏輯性的一面：沒有人可以靠行律法稱義，「但如今呢，上帝救人的義已在律法以外顯明出來了」（呂譯）。另一方面，本句與下一句「律法和先知」的對照，以及「如今」與下文「在今時」（ 26 節）的平行狀態，都表明「如今」主要的意思是時間上的「現在」（現中）。[1] 這時間上的「如今」是指救恩歷史的末世性的「如今」，[2] 這個救恩的新紀元（參：林後六 2 ）已因基督的來臨而介入舊紀元中，儘管舊紀元的實況有待基督再臨才真正結束。

在這新紀元裏，神的義「已經顯明出來」。原文動詞是與一章十七節的「正……顯明出來」不同的字，但兩節經文的平行狀態提示，二字在這裏是同義的。[3] 真正不同的地方，是前一段用現在時

---

[3] Kuss 110, 26. Boers（'Context' 431）則認爲三21～24 和因信稱義的教義並不是解釋羅馬書的鑰匙。參導論第玖節甲部註 15。

[4] 依次見：Käsemann 92; Küng, *Justification* 212.

[1] Cf., e.g., G. Stählin, *TDNT* 4.1117 n.70, 1109 n.33; Kuss 112; Käsemann 92; Ziesler 108. *Pace* Mounce 114 ('perhaps less temporal than sequential'); Byrne 129 ('primarily logical').

[2] Cf. Bornkamm, *Experience* 63; Dunn 1.176; Schlier 103; Fitzmyer I 839*b* (§ 38). Kertelge（*Rechtfertigung* 73）正確地批評布特曼（R. Bultmann）的解釋使這末世性的「如今」蒸發爲聽者被福音的宣講擊中的「現在」。

[3] So, e.g., Kertelge, *Rechtfertigung* 76; cf. R. Bultmann, *TDNT* 9.4. 二詞原文分別是：ἀποκαλύπτω（一17），φανερόω（本節）。

態，指神的義在福音的宣講中繼續不斷地顯明出來；本節則用完成時態，表示神的義在福音所說的事件中（參：林前十五1～8）一經顯明後，便直到如今仍是顯明的。[4]

如在一章十七節，「神的義」在這裏有多種解釋，例如：（一）「上帝所賞賜之義」，即是在神面前有義的地位；（二）神的義相等於神對人宣告無罪；（三）神的義包括兩個意思：神在祂的憐憫中賜給我們的義，只有這義能在神的面前站立得住；（四）神的義是神正直的素質，神按此素質在公正的判決中宣判祂有罪的百姓爲無罪；（五）神的義包括神**內在**的義，即是義的素質，和**外在**或外展的義，即是行義、解救、修正人和事物的行動；這兩方面的義的效果，就是把在神面前義的地位賜給信徒；（六）神的義所指的，不但是神本身所有的義，也是祂所傳送給人的義，這義（後者）是一種力量，信徒被捲入其中，獲得寬恕和改造；（七）神的義就是神拯救的旨意、行動和能力；（八）神的義是神的拯救行動。[5] 由於保羅在這裏是回到一章十七節的主題上，本節（和下一節）的「神的義」可作與該節同樣的解釋，即是指神的拯救行動（=〔八〕），而這行動必然地帶來義的賜予，是給那些相信的人的。

---

4 Cf. Cranfield 1.202; Kuss 112; Schlier 104; BDF § 340 (the perfect 'denotes the *continuance* of *completed action*'); Fanning 116 (with νῦν 'the perfect still maintains its dual "occurrence with consequence" sense'), 153-54.

5 E.g.:（1）內村 236；Cranfield 1.202; Knox 428-29; Morris 173; Ridderbos, *Paul* 167; cf. NIV ('a righteousness from God');（2）Black 58;（3）Calvin 70; 加爾文 59下；（4）Fitzmyer I 839*b* (§ 36);（5）Barrett 69（參一17a 註釋註 49）;（6）Ziesler, 'Romans 3:21-26' 357*a*;（7）D. A. Campbell 156-65, 175;（8）K. Kertelge, *EDNT* 1.328*b*; Longenecker 204-5; Moo I 221, Moo II 1128*b*. Hays（'Romans 3' 113-14）認爲「神的義」是特指詩人所盼望的、神的拯救之義（詩一四三1、11），不過他承認（115 n.33），保羅是否想到詩篇這兩節，是不可能證明的。但同作者在 *Echoes* 52 則認爲詩人所盼望的神的義，是神本身道德上的正直（'God's own moral integrity'）。

神的義已經顯明，是「在律法以外」發生的；原文的介詞片語[6]是個副詞（不是形容詞），所形容的是動詞「已經顯明」（不是名詞「神的義」）。[7] 這介詞片語有三種解釋：（一）「律法」是個籠統的字眼，此句意即：律法——不論是猶太人的律法或任何其他的律法——不是到神那裏去的路。[8] 可是，上一節剛提到「律法的行爲」，所指的是摩西的律法對人的要求，下一句提到「律法和先知」，可見本句的「律法」較可能仍是指摩西的律法。（二）「在律法以外」是與「不在乎遵行律法」（三28）和「在行爲以外」（四6）同義，意即神所顯明的義並不是人遵行律法而賺取得來的。[9] 可是，原文動詞「已經顯明」的完成時態顯示，保羅在這裏是談及神的義（即是神的拯救行動）如何藉基督的死和復活一次顯明（並且成爲繼續顯明的），因此「在律法以外」首先是指神在基督裏歷史性的拯救行動；換言之，保羅的重點是在神的一方如何顯明祂的義，而不是在人的一方如何接受神的義。[10] 因此，較可取的解釋是：（三）「律法」是指摩西的律法，即是西乃山的律法之約，這是神爲祂的子民訂立的一個暫時的制度，作爲他們生活的規範，直至神的應許在基督裏得以實現爲止（參四13～15，五20，尤其是加三15～四7）。「在律法以外」重複了「但如今」所已提示

---

6 χωρὶς νόμου, 亦見於七8、9，在該處的意思是「沒有律法」。

7 *Pace* Murray 1.110; Mounce 114 n.3; Ziesler 108-9. 三者皆認爲原文片語是形容「神的義」。

8 Morris 174.

9 Cranfield 1.201, 2.853; Byrne 129; Schreiner, *Law* 41-42; D. A. Campbell 177-78; Hübner, *Law* 127. 後者認爲，保羅在此不說「在律法的行爲以外」（參三28、20）而只說「在律法以外」，是因爲他要使用這個吊詭式的對比：χωρὶς νόμου — ὑπὸ τοῦ νόμου.
若把「律法的行爲」解爲猶太人的身分記號（參三20a 註釋第三段；該處已提出反對這解釋的理由），則本句意即神的義的顯明，是與猶太人的身分及生活方式無關的（cf. Dunn 1.165, 177; Longenecker 206; Watson, *Paul* 131-32）。

10 依次見：Kim, *Origin* 283 with n.4; Moo I 222.

的、救恩歷史上的轉變，指出在基督的死和復活所開創的救恩新紀元中，神已經「在律法制度以外」（當代），藉著基督的死和復活，彰顯了祂的拯救行動。[11]

雖然「在律法以外」是形容動詞「已經顯明」而不是形容名詞「神的義」，但是由於神的拯救行動（「神的義」）必然牽涉義的賜予，因此，既然神的義是在律法以外顯明的，神所賜的義也就是在律法以外的，即是與遵行律法無關。

三21b　「有律法和先知爲證：」

「律法和先知」即是舊約聖經；[1] 這詞語內的「律法」是指摩西五經。「律法」作爲摩西的律法（代表神對以色列民的要求）是不能使人稱義的（20a），只能叫人認識甚麼是罪（20b），而神在這末世顯明祂的拯救行動，也是在這律法的制度以外（21a）；但是作爲舊約聖經的一部分，律法卻有見證的功能。[2]「爲證」原文是被動語態分詞，它的主詞是上一句的「神的義」。嚴格地說，這話的意思只是，舊約聖經是對神的拯救作見證；按這種理解，保羅所指的，就是舊約中應許神的義要藉彌賽亞之來臨而顯明的那些經文（例如：賽四十六13，五十一5、6），甚或是指整本舊約都預示新紀元的來臨並爲之預備道路。[3]

---

[11] Moo I 222-23. Gaston（*Paul* 122）也是把本句的「律法」解爲舊的約。Westerholm（*Law* 107-9）指出，νόμος 在保羅書信中最常見的用法是指西乃的律法：cf. Moo, 'Legalism' 76 (Chart I).

[1] Cf. W. Gutbrod, *TDNT* 4.1071. 舊約聖經的這種二分法，亦見於（例如）：太七12，二十二40；約一45；徒十三15，二十八23。路二十四44 則採用「摩西的律法、先知的書和詩篇」這三分法。參四6～8 註釋註 27。

[2] Westerholm（*Law* 122 n.45）強調這種區別的重要性：至少對保羅來說，西乃法典的要求並不損害聖經對由信而來之義的見證。保羅在同一節內合併了兩個不同的觀點（cf. M. Silva, *DPL* 639*a*）。Rhyne 65 則用 21b來解釋 21a：兩次的 νόμος 都是指摩西五經。

[3] 依次見：Hultgren 27, 31-32; Moo I 223. Cf. Kertelge, *Rechtfertigung* 77. Hays（*Echoes* 51-52）認爲本句是特指詩篇一四三對神恩慈的拯救能力之見證（參 21a 註釋註 5 末）。

不過，由於保羅的重點不只是在神的義已經顯明，而是在神的義已經**在律法以外**顯明出來，因此，他心中想及的舊約聖經的見證，就可能不僅是對神的末世救恩的見證，而是對神的義（祂的拯救行動，尤其是這行動所帶來的義的賜予）是**在律法以外**臨到信者的見證。若是這樣，保羅特別想及的經文，就是像出自律法部分的創世記十五章六節（引於羅四3 及加三6），和出自先知書的哈巴谷書二章四節（引於羅一17 及加三11）、詩篇（這也是屬於舊約聖經的第二部分）三十二篇一至二節（引於羅四7）這一類的經文。[4] 「爲證」原文的現在時態表示，舊約聖經對福音所論神**在律法以外**施行拯救所作的見證，是現今仍在進行中，就如第四章（尤其是 23～25 節）所說明的。

保羅在本書開首便已指出，神的福音是祂「從前藉眾先知，在聖經上所應許的」（一2），即福音整體與舊約聖經是一脈相承的；本節所論的，則是福音所顯明神的義是與舊約聖經的見證相連的。與此同時，就神的義的**顯明**而論，本節亦清晰地強調福音所引進的劃時代的改變[5]（參十六25～26；西一26）。

b 爲所有相信的人（三22～23）

三 22a 「就是 神的義，因信耶穌基督加給一切相信的人，」

本句原文並無動詞，若根據上一節補充「已經顯明」一詞，[1] 得出的意思便是：神的義已藉著「耶穌基督的信」（原文直譯）[2]

---

[4] So, e.g., Lightfoot 270; Nygren 149; Fitzmyer II 344.

[5] Cf. Murray 1.109.

[1] So, e.g., Louw 1 § 8; Williams, 'Romans' 272.

[2] διὰ πίστεως Ἰησοῦ Χριστοῦ. 這詞有兩個主要譯法：（1）'faith of Jesus Christ' (KJV), 即是以 Ἰησοῦ Χριστοῦ 爲主詞所有格（subjective genitive）；（2）'faith in Jesus Christ'（NKJV, RV, NASB, RSV, NRSV, NIV, TEV, CEV），即是以 Ἰησοῦ Χριστοῦ 爲受詞所有格（objective genitive）。詳見下文的討論。另一個譯法見於 Cosgrove, 'Romans 1:18－4:25' 627: 'the way of faith that comes with Jesus Christ'; 作者認爲所指的是神藉著基督而開創的、末世性的得救之道。

向一切相信的人顯明。不過，「就是」（參九30）表示，本句的功用是進一步解釋上一節提到的「神的義」是怎樣的。[3] 因此本句的意思較可能是這樣：（神的義已經顯明出來，21 節；）這「神的義」是（1）「因信耶穌基督」和（2）「加給一切相信的人」的，即是原文的兩個介詞片語都是形容名詞「神的義」，而不是形容上一節的動詞「已經顯明」。在這前提下，若「神的義」解為「從神而來的義」，本句可解為「這從神而來的義是因信耶穌基督而臨到所有相信的人」。[4] 但若按上文的解釋，「神的義」是指神的拯救行動（這行動包括義的賜予），本句便可解為：這「神的義」是「因信耶穌基督」[5] 而成為有效（產生功效）的，也是對一切相信的人都有效的。[6] 按這種理解，「藉著相信耶穌基督」（當代）這話表示：（1）基督是信心的對象；下文指出，神的救贖大功是藉著基督完成的（三24～25）；（2）「對耶穌基督的信德」（思高）[7] 就是神的義對人發生功效的方法。第二個介詞片語「加給一

---

3 Cf. BDF § 447(8), on δέ. Cf. KJV: 'Even the righteousness of God which is . . . .'

4 Cf. NIV: 'This righteousness from God comes through faith in Jesus Christ to all who believe.'

5 留意原文的結構是 διά + genitive（'through', 'by means of'），不是 διά + accusative（'because of', 'on account of'）。後者會表達「神是因為人的信心而顯明祂的義」這個在教義上謬誤的意思。事實上，保羅論及得救或稱義時，從來沒有用 διὰ πίστιν 這個講法（這片語根本沒有在新約出現）。因此中譯本「因信」的「因」字必須解為「藉著」（當代）或「通過」（金譯）。

6 Cf. NEB: '. . . effective through faith in Christ for all who have such faith'. 參三24a 註釋第三段。

7 理論上，原文片語亦可解為「藉著關於耶穌基督的信息」，即是把 πίστις 視為所信的內容（*fides quae creditur*）而不是信心的舉動（*fides qua creditur*）。但 διὰ πίστεως 在保羅書信別處一致地是指信心的行動（三25、30、31；林後五7；加三14、26；弗二8，三17；西二12；提後三15）。Cf. Schlier 105-6.

切相信的人」[8] 則表示，無論何處，無論何人，只要人有「信耶穌基督的心」（呂譯），神的義就必然對人發生功效；因此，這第二個片語並不是無意義地重複了第一個片語的意思。[9] 兩個片語可歸納爲「唯獨因信」這一個思想。[10] 在「一切相信的人」這詞內，「一切」可能主要不是指「每一個個別的人」，而是指猶太人和外邦人；[11] 不過，下文第二十六節所用單數的「信耶穌的人」，像一章十六節單數的「每一個相信的人」（原文）一樣，提醒我們，神的義發生功效基本上是對個別信徒的，然後才是及於信徒群體。

「因信耶穌基督」或類似的原文片語，在保羅書信一共出現七次，全部都是在論及神的義或因信稱義的經文或其意域中。[12] 上文曾指出，「藉著相信耶穌基督」原文也可以譯作「藉著耶穌基督的信（或信實）」。這種譯法在近數十年間相當流行（尤其是在北美），[13] 甚至有釋經者（言過其實地）說：這譯法的正確性現已獲

8 虞格仁 132（Nygren 150-52）接受「加給一切並且臨到一切相信的人」（cf. KJV）這較長的說法，但釋經者一般認爲這是合併了兩個異文的結果（so, e.g., Metzger 508; Cranfield 1.203）。

9 Murray 1.111-12, 372 正確地強調此點。

10 這是十六世紀宗教改革運動的口號之一：「唯獨因信」、「唯獨賴恩」、「唯獨聖經（*sola fide, sola gratia, sola scriptura*）。「因信」=「藉著信」（參註 5）。

11 Cf. Dunn, 'Justice' 9.

12 計爲：πίστις Ἰησοῦ Χριστοῦ 三次（本節；加二16a，三22）、πίστις Ἰησοῦ 一次（羅三26）、πίστις Χριστοῦ 兩次（加二16b；腓三9）、πίστις τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ 一次（加二20）。參：弗三12：διὰ τῆς πίστεως αὐτοῦ.

13 （1）'the faith of Jesus Christ': e.g., Howard, 'Rom. 3:21-31' 229; Bassler, 'Argument' 167; L. Ramaroson, as reported in *NTA* § 32(1988)-230;（2）'the faithfulness of Jesus Christ' = 'Jesus Christ's faithfulness': e.g., Longenecker, 'Obedience' 146; Wright, 'Romans' 189; Stowers 223; Snodgrass, 'Romans' 308 n.64 (continued); Witherington, *Narrative* 268; Freed, *Paul* 49, 89, 90; Reid, 'Romans' 131 n.90; S. R. Boguslawski, as reported in *NTA* § 30(1986)-1180;（3）'(the) faith (or faithfulness) of Jesus Christ' (e.g., Hall, 'Romans' 101); 'the faithfulness of Jesus Christ' or 'Jesus Christ's trust' (O'Rouke, 'Romans' 189).

得充分證明，不需要進一步的支持。[14] 反對上一段所採納的傳統譯法的一個主要理由，就是認爲該譯法使本句隨後的「加給一切相信的人」變成多餘的重複語[15]（類似的現象亦六居其五的在其他的有關經文出現），但若所指的是基督自己的信心（或基督的信實），同一節經文便同時提及祂的信心（或信實）和信徒的信心；[16] 所謂「耶穌基督的信心／信實」基本上是指祂一生順服神的旨意，至終死在十字架上，[17] 按此解釋，本節（及加三22；腓三9）便巧妙地平衡了基督徒信心的客觀基礎（「耶穌基督的信實／信心」）和人類必須作出的主觀回應（「藉信」）。[18] 亦有釋經者合併耶穌基督的信心和信實兩個意思：耶穌是忠信的，祂的死同時是信心和

---

[14] Gaston, *Paul* 12 (cf. 117). Cf. Stowers, 'Romans 3:30' 667: 'recent scholarship has *conclusively* shown that πίστεως Ἰησοῦ . . . means Jesus Christ's faith or faithfulness, not faith in Christ' (emphasis added).

[15] D. A. Campbell 35: 'almost amusingly redundant'.

[16] So, e.g., Hooker, 'ΠΙΣΤΙΣ ΧΡΙΣΤΟΥ' 322, 329, 336; Johnson, 'Rom 3:21-26' 79; Cousar, *Theology* 58; D. A. Campbell 62-63. Johnson 認爲「決定性」的一點是，這樣解釋使本句在形式上與一17 的「本於信」平行，「加給一切相信的人」則與該節的「以致於信」平行。但是按傳統的譯法，本句與一17 平行的現象是仍然存在的，而該處的「本於信」一語，亦較可能是指人的信心（參一17b 註釋第三類解釋及末段）。Campbell 63-64 提出另外兩個反對傳統譯法的理由，但第一個根本不能成立，第二個也不是決定性的：（1）εἰς πάντας τοὺς πιστεύοντας 表達神的義藉著基督已經顯明的目的，就是要使每一個人都相信；這樣，若「因信耶穌基督」是指「藉著相信耶穌基督」，則信徒的信心便同時是方法和目標。可是，εἰς πάντας τοὺς πιστεύοντας 並非表達目的，而是表達神的義向甚麼人顯明。（2）個別信徒的信心並不顯明神的義（即是神末世性的拯救之義），原文動詞的完成時態使問題更爲嚴重：信心是現今發生的行動，這在現今發生的信心斷不可能在過去顯明了神的義。類似（2）的論點亦見於 Hays, 'ΠΙΣΤΙΣ' 721. 可是，如上文解釋的，「因信耶穌基督」不必直接連於動詞「已經顯明」，而較可能應連於名詞「神的義」，意即這「神的義」是藉著人信靠耶穌基督而對人發生功效。

[17] So, e.g., D. A. Campbell 186; Williams, 'Romans' 276. Cf. Longenecker, 'Christology' 475; Stowers 37: 'Jesus showed his faith-faithfulness-trust-obedience toward God and his mission as messiah by allowing himslef to be killed.'

[18] Longenecker, 'Christology' 483.

信實之舉——耶穌的死一方面是人的信心，與以色列的不信相對，因祂的死是完全順服的行動，多人要藉此得稱爲義（五19）；另一方面，耶穌的死表明神的信實，是神守信的行動（參十五8），因基督的死證實了神不能磨滅的愛（五8）。[19]

上文已經指出，「加給一切相信的人」並不是無意義的重複語；因爲在「神的義**唯有**對信基督的人才發生功效」這個意思之外，保羅還要藉著這個片語表達「神的義對**任何**有這種信心的人都發生功效」這個意思。[20] 重複是強調的一種方法，本段（三21～31，甚或三21～四25）的重點顯然是在信心，即信者之信，在這樣的意域中，本節強調信心功效的普世性是合宜的；事實上，「一切」或「每一」這個詞在本書出現超過六十次，其中多次有強調作用，本節的這個片語是屬於這個主題的一部分。[21]

把原文片語解爲「耶穌基督的信心」或「耶穌基督的信實」其實有不少困難。（一）這看法一個致命性的弱點，就是保羅在羅馬書詳細的講解中，完全沒有明白地提到或是叫讀者留意耶穌基督的信心或信實，即使在他可以很合宜地這樣做的時候，他也沒有這樣做；尤其是在第四章，信徒信心的模範是亞伯拉罕，不是基督，基督的信心根本沒有被提及；在第五章（15～19 節），保羅也是對

---

[19] Hays, 'ΠΙΣΤΙΣ' 720-21.

[20] Cf. Moo I 225; Moo II 1129*a*. Silva（*Philippians* 187 n.31）認爲，以冗贅的現象爲反對受詞所有格的理由的學者，對冗語在傳達意思上所扮演的角色持有不合理的負面理解。但是按正文的解釋，我們可以說冗贅的現象根本不存在。

[21] 依次見：Dunn 1.166; Dunn, 'Once More' 740-41. 作者列出：一5、16，二10，四11、16，十4、11～13。Schlier 106 認爲，εἰς πάντας τοὺς πιστεύοντας 是爲了回應三19 的 πᾶν στόμα 而加上的（意即所有的人都因有罪而無話可說，但神的義是對所有信者發生功效）。

基督的信心或信實隻字不提，而是強調祂的順從。[22] 因此，支持原文爲「主詞所有格」的釋經者，要從基督順服神的事實，推論出基督信靠神的事實來，[23] 或是較廣泛和籠統地根據邏輯推理而達到相同的結論。[24] （二）另一件頑固的事實是，雖然動詞「信」字在保羅書信共用了五十四次，保羅卻從來沒有以耶穌基督爲這動詞的主詞；[25] 換一個講法，除了受爭議的這些片語外，保羅書信沒有甚麼地方可說是清楚地提到基督的信心。[26] （三）討論中的看法另一個弱點是，「信心」一詞在本大段內（三21～四25）共用了十八

---

[22] Cf. Dunn 1.166; Betz, 'Romans' 331 with n.58; Cosgrove, 'Justification' 665 n.32. Dunn（'Once More' 743 n.70）又指出，即使是在羅五14～21 這麼清楚地比較亞當與基督的經文中，保羅也沒有使用「基督的信心」這個思想，這表示保羅無意談及基督本身的信心。

[23] Cf. Johnson, 'Rom 3:21-26' 87-89（作者把羅五19 基督的順從認同爲基督的信心）。Mounce 114 n.6 認爲，若保羅的意思是「基督的信實」，他大抵會用五19的 ὑπακοή 一字。

[24] Cf., especially, Hooker, 'ΠΙΣΤΙΣ ΧΡΙΣΤΟΥ' 338 ('it seems now that logic *demands* this interpretation'). 作者說：「基督顯然是忠信的：身爲神的兒子，祂表達了神是怎樣的，並且有分於神的屬性；因此，祂肯定有分於神的信實（πίστις θεοῦ）。但身爲神的兒子，祂也同時表達了人應當是怎樣的，而作爲復原人類（'restored mankind'）的典範，祂肯定必須是忠信的。人類的忠信必須倚賴祂的忠信，因爲除此之外，人怎能有信心呢?」（338）作者又說，信徒的信心是分享基督的信心（339）。李常受提供更爲玄妙的解釋：「藉耶穌基督的信心」意即「憑耶穌基督的信心來相信祂」，因爲「真正的相信乃是藉著主耶穌的信心來相信祂」（72-73；Witness 57-58）；「保羅的意思是我們憑藉主耶穌自己，作我們的信心來信耶穌。因爲我們沒有能力來相信，我們必須接受基督作我們相信的能力」（111-12；Witness 91）。

[25] Hay, '*Pistis*' 474; Carter, 'Romans 3:21-26' 68 n.35; Tobin, 'Romans 1:18－3:20' 300 n.5.形容詞 πιστός 在保羅書信共用了 33 次，只有一次是形容基督（帖後三3），而該處所說的主的信實，也不是指基督對神的信心或順服，而是指基督會堅固和保護信徒。Silva（*Language* 107-8）從文法變換法（'transformational grammar'）的角度對 πίστις 'Ιησοῦ Χριστοῦ 的解釋提供線索：這詞可被解爲從兩個不同的核心構造（'"kernel" construction'）變化得來，（1）是 'Ιησοῦς πιστεύει（「耶穌相信」〔同書 107 的 *pistei* 似是 *pisteuei* 之誤植〕，或 'Ιησοῦς πιστός ἐστιν,「耶穌是信實的」），（2）是 πιστεύειν εἰς 'Ιησοῦν（「相信耶穌」）。保羅有幾次用（2），卻完全沒有用（1）；這就爲本句的解釋提供了決定性的指引。

[26] Dunn, 'Once More' 744.

次，除了受爭議的三次外（三22、25、26），餘下的十五次都一致地是指人對神或基督的信靠，這信心就是稱義的唯一方法；[27] 而這幾節（三21～26）是神學性的提要，是這一大段（三21～四25）其餘部分的基礎，因此，除非有很強的理由，就不能將這幾節的「信」字另作解釋，認爲這字不是指人的信心，而是指基督的信心或信實。事實上，這樣的理由並不存在。[28] （四）在早期的教父中，完全沒有人把討論中的片語解爲主格意義的「基督的信心或信實」，但有清楚的證據顯示，他們把這片語解爲受格意義的「信基督」；當他們清楚地是指基督的信心時，他們用的詞語是「祂的信心」。[29]

另有兩項觀察值得留意：（一）意思模稜兩可的文法結構，應該借助於意思絕不含糊的文法結構來解釋；按照這個釋經原則，加拉太書二章十六節支持傳統的解釋：保羅在「因耶穌基督的信」（原文直譯）之後，隨即說「我們也信了基督耶穌」，清楚的表明基督是信心的對象，不是運用信心的主詞。[30] （二）也許現代的西方人士習慣了將希臘文的所有格等同爲「……的」的意思，因此對

---

[27] 見：三27、28、30（兩次）、31，四5、9、11（留意動詞「信」字也在這節出現）、12、13、14、16（兩次）、19、20。

[28] Cf. Moo I 225. 類似的論證見 Dodd, 'Romans 1:17' 471-72.

[29] 即是 πίστις Χριστοῦ = objective genitive; πίστις αὐτοῦ = subjective genitive. See Harrisville, 'Witness' 237, 240-41. Cf. Silva, *Language* 107. Koperski（'*Pistis Christou*' 201）認爲，主詞所有格「至基本的反對理由」是：若堅持原文片語是主詞所有格，其準確的意思又如何斷定呢？持這看法的釋經者之間，就對「耶穌基督的信」一詞提供了多種不同的解釋（cf. Hultgren, '*Pistis Christou*' 251-53）。不過，這個理由倒不是很有說服力，因爲在聖經研究的園地上，不同的解釋是可預期的現象！

[30] Cf. Harrison 41; Silva, *Philippians* 187. Dodd（'Romans 1:17' 471）指出，雖然名詞 πίστις 可以有「忠實」、「可靠」、「信實」等意思，動詞 πιστεύειν 卻只有「信任／信靠」之意，而名詞亦是希臘世界中一個常用來指信仰或信靠的宗教名詞。Silva（n.31）又提出另一項釋經原則：我們遇到意思不明的語言單位時，所應選擇的解釋，是對這單位所屬的經文加添最少量意思的那個解釋。

於「你們要有神的信」（可十一22，原文[31] 直譯；意即「你們對上帝要有信心」〔新譯〕）這種受詞所有格，有一種「不自然」的感覺，而這可能是引致他們對那個所有格另作解釋的一個因素。[32] 上一段所提到的教父的見證支持這第二點。

總結上文的討論，將原文片語解爲「耶穌基督的信心／信實」（主詞所有格）的看法，所用的理由並不足以推翻傳統的「信耶穌基督」（受詞所有格）的看法，主詞所有格的看法本身反而有不少弱點，因此，雖然這問題的爭論仍然持續下去，[33] 筆者認爲傳統的

---

31 ἔχετε πίστιν θεοῦ. 有古卷作「如果你們對上帝有信心」（現中），但這一點對目前的討論並無影響。

32 Silva, *Language* 106, 107; *Philippians* 187 n.31 (the word 'unnatural' is from Hays, *Faith* 162).

33 關於 πίστις Ἰησοῦ Χριστοῦ 的爭論，詳參（大致上按出版的先後排列；「主」= 視爲主詞所有格，「受」= 視爲受詞所有格）：（1）Torrance, 'Faith'（主）；（2）Moule, 'Faith'（受）；（3）Murray 1.363-64（受）；（4）G. Howard, 'The "Faith of Christ"', *ExpT* 85 (1973-74) 212-15; cf. *NTA* § 19(1975)-183（主；筆者沒有看過此文）；（5）Williams, 'Romans' 272-76（主）；（6）Hultgren, '*Pistis Christou*'（受）；作者認爲「信基督」是至合適的譯法，但在解釋上，這詞其實同時表達了信心的對象和基礎（258, 262-63: i.e., Χριστοῦ = both objective genitive and genitive of quality）；（7）Johnson, 'Romans 3:21-26'（主；77-78 n.3 對 Hultgren 一文提出批判）；（8）Hays, *Faith*（主）；（9）Williams, '*Pistis Christou*'（主；431-36 對 Hultgren 一文提出批判）；作者自選的譯法是 'Christ-faith'（437）；他認爲原文片語所表達的意思是這樣的：耶穌是信心道路的源頭（cf. 'Romans' 276-77 n.111: 'the source of eschatological faith'）和實現者，祂本身的信心是信徒的信心之原型（'prototype'）（443-44）；基督不是這種信心的對象，而是其至高的示範者和創造者（446）。Moo I 225 認爲這種看法過度強調基督在救贖上作「榜樣」的角色；Dunn 1.167 正確地指出，認爲保羅不以基督爲信心的對象，是忽視了羅十14、加二16，和腓一29 的證據；（10）Westerholm, *Law* 111-12（受）；（11）Martin, *Law* 115-18（受）；（12）Hooker, 'ΠΙΣΤΙΣ ΧΡΙΣΤΟΥ'（主）；作者認爲原文是個「同心詞語」（'*concentric* expression'），這詞總是以基督自己的信心開始，但同時必然地包括信徒回應的信心。Dodd（'Romans 1:17' 473）認爲原文不大可能同時有兩個意思（參下一段 Fitzmyer 的意見）。Janzen（'Coleridge', esp. 268*b*）指出，Hooker 的解釋及神學反省有 Samuel Taylor Coleridge 爲先例；（13）Davies 107-10（主）；（14）Hays, '*Pistis*'（主）；（15）Dunn, 'Once More'（受）；（16）D. A. Campbell 58-69（主；214-18 對 Hultgren 一文提出批

譯法和解釋才是正確的。按這種理解，「神的義」是指神的拯救行動，而「信耶穌基督」就是人對那個行動的回應；神的拯救行動是藉著人的信心回應而發生功效。

三 22b　「並沒有分別。」

原文開首有「因爲」一詞，[1] 表示這句話是支持上一句的，尤其是解釋爲甚麼神的義是對「一切相信的人」都發生功效：「因爲」在他們中間並沒有分別。上文曾指出，在「一切相信的人」這詞內，「一切」可能主要不是指「每一個個別的人」，而是指猶太人和外邦人；因此，「並沒有分別」可能主要也是指猶太人與外邦人之間並無分別（參十12a），[2] 兩種人都可以（也只能）藉著相

判）；（17）Longenecker, 'Christology'（主）；（18）Dodd, 'Romans 1:17'（視乎每段經文而定，472-73）；（19）Byrne 124-25, 130（受）。

Dunn（'Quest' 709）指出，這問題在 1985-1995 年間於美國聖經文學協會（SBL）屬下的保羅神學研討組（原稱 the Pauline Theology Group, 後來改稱 the Pauline Theology Consultation）進行討論時，爭議之點是原文片語應如何翻譯，即此爭議是文法上的爭論多過是神學上的爭論，因爲雙方都大致上同意對方所強調的神學論點——「受」方同意，基督在十字架上的順服，表達了神對祂的子民和應許的信實；「主」方也絕對無意否認，信靠基督是保羅的福音一個基要的部分。（不過，這不等於說，如何翻譯此詞並無神學上的重要性；參 Dunn 同文 718-19 的說明。）Achtemeier（'Romans' 531）也指出，主詞所有格和受詞所有格所表達的意思，對保羅來說都是基要的；問題只是原文此詞每次出現時，它是哪一個意思。Morris 175 似乎認爲原文片語同時是主詞所有格和受詞所有格，他在 *DPL* 288*a* 則較肯定地認爲是受詞所有格。G. Wagner（as reported in *NTA* § 28[1984]-1033）認爲原文片語包括耶穌的忠誠、順服和舉止（'deportment'）這三方面的意思。但 Fitzmyer II 345（參上一段 Dodd 的意見）斬釘截鐵的說，原文片語不可能同時有兩個意思，如此解釋（他特指 Hultgren 的看法）是田園夢幻（'idyllic dreaming'），只顯示釋經者的困窘。若是這樣，Boers（'Polysemy' 107）的看法就更不能接受了：作者認爲 πίστις Ἰησοῦ Χριστοῦ 具多重意義，包括主詞所有格、受詞所有格、品質所有格（'genitive of quality'）、擁有所有格（'possessive genitive'）等意思。所謂「擁有所有格」是指基督忠心地執行了神的託付，就是將神給亞伯拉罕之應許所表達的旨意，可靠地、成功地實行出來（羅十五8～9a），這是以色列人所沒有做到的（103）。

1 γάρ = 'For/for' (NKJV, RSV, NRSV / KJV, NASB).

2 Omanson, 'Roman Christians' 111-12. 在羅馬書中，διαστολή 只在這兩節出現。

信耶穌基督而得以經歷神的拯救之義。

為甚麼是這樣「毫無區別」（新譯）的呢？「因為所有的人都犯了罪……」（23 節，思高），都是「因著上帝的恩典……白白的稱義」（24 節，新譯）。從邏輯的角度看，「並沒有分別」這話是一座橋樑，將上文對人類的指控（三9～20，或應說一18～三20）的總結，即是所有的人都犯了罪的事實（23 節），和神的義對所有信者發生功效的宣稱（22a）連起來；正因為所有的人在犯罪一事上並無分別，所有的人也就在經歷神拯救之義的途徑上並無分別。[3] 本句也提醒我們，就如神在按行為報應各人這事上「不偏待人」（二11），祂在以恩典對一切信者施行拯救這事上，同樣是不偏待人的。[4]

三23　「因為世人都犯了罪，虧缺了　神的榮耀；」

「因為」所提示的邏輯關係，見上一節註釋末段。[1] 「世人」原文作「所有的人」（思高），與上一節的「一切」是同一個字；再一次，「所有的人」可能是指種族意義上的、過於數量意義上的「所有人」，即是猶太人和外邦人一樣。[2] 「犯了罪」在原文是過去不定時時態；這大抵不是從末日審判的角度而說的，[3] 可能也不是「沒有時間性質的簡單過去式」，「表示常有的狀況」，[4] 而較

---

[3] Cf. Bassler, *Impartiality* 156; Bassler, 'Romans' 55. Bassler（156, followed by Myers, 'Rom. 3-8' 35）稱 22b～23 節為三9～20 關於罪之普世性的討論　押後的結論」（'postponed conclusion'），因為 22b～23 節的話是在保羅開始了新一段之後（三21～26）才出現的。

[4] Cf. Bassler, 'Impartiality' 548; Boers 108.

[1] Hultgren 60-62 從 23～26a 這一段看出一種交叉式的排列法。筆者認為此見解欠說服力。（參「三24～26：另兩種解釋」之下的註 44。）

[2] Garlington, 'Romans. III' 112. Byrne 130 認為同時一定有「所有個別的人」的含義。

[3] Cranfield 1.204 （cf. 153 n.2）似乎是這樣解釋（cf. Mounce 115 n.9）。這解釋在這裏（有別於二12）不大可能是正確的，因為隨後的動詞「虧缺」是現在時態，表示保羅是站在現今的角度說話。

[4] 活泉 68。

可能是把每一個人在過去累積的罪行綜合起來。[5] 有釋經者認爲這裏所用的「犯罪」一詞，在新約中總是保持了它在古典希臘文和七十士譯本中所具的基本意思，即是「不中的」（= 沒有達到道德上的目標），不過這種解釋被認爲是「『詞源研究』在釋經上的誤用」的一個例子。[6]

單從文法的格式來看，「虧缺（神的榮耀）」和「犯了罪」的原文動詞是同等的，意即所有的人都（1）犯了罪和（2）虧缺神的榮耀。不過，配合著下文所採納對「虧缺了神的榮耀」這話的解釋，「虧缺（神的榮耀）」較宜視爲「犯了罪」的結果。[7]「虧缺」的意思是「缺少」；[8] 原文是現在時態，表示這是一種現今的、持續的情況。有釋經者認爲，原文的中間語態表示，它的意思不僅是「缺少」（這個意思由主動語態表達），而是「知道自己缺少」；[9] 可是，雖然馬太福音十九章二十節（「缺少」是主動語態）和路加福音十五章十四節（「就窮苦起來」是中間語態）似乎提示這種區別，這詞在新約整體用法並不支持這種嚴格的區分。[10]

「神的榮耀」一詞（或意思相同的詞語）在保羅書信常常出現，單是在本書便有十次。[11] 這詞有很濃厚的舊約背景：「神的榮

---

5 I.e., ἥμαρτον = summary/constative/complexive aorist. Cf. Stott 109; Fanning 258-59. Garlington（'Romans. III' 107）則認爲，「犯了罪」是指所有的人都因與亞當聯合而犯了罪，如在五12 一樣。

6 依次見：Fitzmyer I 840*a*（§39）；黃錫木，「語言學」91。黃氏的老師 Silva（*Words* 50）則認爲，由於犯罪的結果是不能得到神的榮耀，謂 ἁμαρτάνω 在本節使人想到這字較早期的「不中的」的意思，這種講法「似乎合理」。

7 I.e., καί = consecutive: so, e.g., Käsemann 94; Schlier 106.

8 ὑστερέω 在新約共用了十六次，半數在保羅書信中；詳參《腓》470。

9 E.g., SH 84; Black 58. Cf. Davidson-Martin 1021*b*; Vincent, *Philippians* 145; Kennedy, 'Philippians' 470.

10 So Denney 609*b*. 這一點詳見《腓》471 註 51。

11 參一23 註釋註 6。

耀」在舊約可指神在創造中的自我啓示（詩十九1；參：羅一23）、神爲祂的子民行事時所顯的威榮（例如：賽三十五2，四十5）、神向人顯現時臨在的榮光（例如：出二十四16；代下五14），這在猶太神學稱爲「舍吉拿」。[12] 就本節而論，這詞有多種解釋：（一）人因爲不曉得（或是誤解了）神的義，想要建立自己的義（即是靠遵行律法，腓三9），就不順服神的義（十3）；是在這個意義上，所有的人都犯了罪，虧缺了神的榮耀。[13] 這樣解釋「犯了罪」與上文（一18～三20）對人犯罪的描寫不符，這樣解釋「虧缺了神的榮耀」同樣沒有說服力。（二）「神的榮耀」是指「上帝的讚許」（約十二43，現中），或較籠統地指「神的恩寵」。[14] 人因罪而不再像原先那樣享有神對他的稱許。[15] 但這不是原文片語在這裏（有別於約十二43）最自然的意思。[16]（三）理論上，「神的榮耀」可指神得著榮耀，[17]「虧缺了神的榮耀」即是沒有把神當得的榮耀歸給祂（參一21）。不過，這也不是原文片語自然的意思；要表達這裏所說的意思，保羅大可以用上述「將榮耀歸給神」或「使神得榮耀」等講法。[18]（四）「神的榮耀」即是神的形像，本句是指人失去了神的形像。[19] 這看法把神的榮耀和

---

[12] Cf. D. Guthrie and R. P. Martin, *DPL* 360*b*.「舍吉拿」是 Shekinah 的中譯。

[13] Barrett, *Paul* 48.

[14] 依次見：Calvin 74; Denney 610*a*; 及 Black 59.

[15] Hendriksen 1.128-29 n.94, 129.

[16] 在約十二43，「神的榮耀」與「人的榮耀」相對，因而分別獲得「上帝的讚許」與「人的讚許」之意。要表達「神的讚許」這個意思，較合適的詞語是 δόξα παρὰ θεοῦ（如在約五44；彼後一17）（so Murray 1.113），或是 ἔπαινος ἐκ τοῦ θεοῦ（羅二29）。U. Wilckens（*TDNT* 8.596 n.21）認爲「神的讚許」這解釋是「離譜」的。

[17] Cf. εἰς (τὴν) δόξαν (τοῦ) θεοῦ: 十五7；林前十31；林後四15；腓一11，二11。亦參：羅四20（亞伯拉罕「將榮耀歸給神」）。

[18] So, rightly, Murray 1.113. 難怪（照筆者所知）沒有人採納這個解法。

[19] Stendahl 22.

神的形像混為一談。[20]

（五）「神的榮耀」是指人原本享有的、神的同在及與神直接相交的權利。[21]（六）「神的榮耀」是指亞當在伊甸園中的榮耀狀況，但是亞當（並全人類和他一起）因犯罪而「**失掉了**」（思高）這份榮耀。[22]「虧缺了神的榮耀」意即亞當所有的後裔都像犯罪後的亞當一樣，生活在樂園和神的臨在之外。[23]（七）猶太人相信，人是按照神的形像造的，而神的形像涉及有分於神的榮耀，但人因犯罪而**失去**了這份榮耀。[24]（八）神造人，是要人像祂自己；按照神的原意，人是「神的形像和榮耀」（林前十一7）。「虧缺了神的榮耀」就是在生活上不像神，沒有**反映**神的榮耀。[25] 人既然嚴重地損毀了神的形像（一21～23），也就喪失了反映神之榮耀的權利。[26]（九）按照啓示文學的觀點，義人將會有分於末日所要顯明的、神的榮耀，罪人則不會有分；人因罪而不能**有分於**這末日的、神的榮耀。[27]（十）「虧缺了神的榮耀」同時指亞當（或人類在亞當裏）**失去了**他原先有的榮耀（神的同在、有分於創造主對其餘的被造世界的統治），以及**不能達致**神原意要他獲得的末日的榮耀。[28]（十一）人犯了罪，因而不能**在今生**享

---

[20] Black 59. 作者（58）指出，按拉比傳統，亞當犯罪之後，原來在他面上所發出的光輝，是與神的形象一併被收回的（參下面註 22）。

[21] Harrison 41; 海爾遜 105。Cf. Louw 2.61.

[22] Barrett 71. Cf. Cranfield 1.204; Manson 943*b* (§ 819a); Morris 177; Käsemann 94-95; Schlier 106-7; Stuhlmacher 58; Wilckens 1.188（但參下面註 27）。Hooker（'Romans 1' 77, cf. 83）指出，根據拉比傳統，亞當失去了自己面上所反映的、神的榮耀（參上面註 20）。

[23] D. A. Campbell 171, 182.

[24] Bruce 97. Cf. H. Hegermann, *EDNT* 1.345*b*; Knox 430.

[25] Dodd 75; Moo I 226-27; 李保羅 114；鮑 1.135。Cf. Garlington, 'Romans. III' 106-7; Ziesler, 'Romans 3:21-26' 357*a*.

[26] R. B. Gaffin, *DPL* 348*b*.

[27] U. Wilckens, *TDNT* 8.596-97 with n.21（但參上面註 22）； Kuss 114.

[28] Dunn 1.178, cf. 168.

受他們應有的那種「提升的品質」，同時亦不能達致神原意要他們**在末日**、在神的面前所享有的狀況。[29]

上文已指出頭四個解釋的不足。（五）至（七）、（八）、（九）依次把人所「缺少」的「神的榮耀」解爲指人（過去）已失去的、（現在）未能反映的、不能達致的（將來的）榮耀；（十）合併過去和將來的意思，（十一）則合併現在和將來的意思。筆者同意第八個解釋，理由如下：動詞原文的現在時態表示，「所有的人都缺少神的榮耀」是一種現今的狀況，而這狀況是「所有人都犯了罪」（而不只是亞當犯罪）的結果；可見經文的焦點不是在亞當犯罪的史實上，而是在於全人類（猶太人和外邦人）現今的狀況。[30] 這似乎排除了（五）至（十一）之中的其他各說。神的原意是要祂所造的人反映祂自己的榮耀，但是人因犯了罪就在這事上失敗了；換句話說，犯罪就是缺少神的榮耀，犯罪就是反映神的榮耀的相反。

三22b～23　這一節半經文，明白地重複了第九節的指控：普世的人都犯了罪，而任何道德方面的區別都是不值一提的，因爲在涵蓋所有人在內的「罪人」這個類型之下，一切的區別都消失殆盡。[31] 正是爲了這個緣故，信心的原則是普世有效的：由於罪是普世性的，世人可藉以得救的唯一方法，就是神施恩，人用信心接受。

c　由於基督的救贖（三24～25a）

三 24a　「如今卻蒙　神的恩典，……就白白地稱義。」

---

[29] Fitzmyer II 347. 作者認爲在這裏看出亞當犯罪前以榮耀爲袍的思想，是「先輸入然後輸出」（'eisegetical'）的解釋法！

[30] Cf. Murray 1.113; Ziesler 110.

[31] Bruce, *Christianity* 108.

本節原文並無「如今卻」、「但」(新譯)或「然而」(現中)等字，而是以主格分詞「稱義」開始。從句法的角度看，(一)這個分詞可能是依附於上一節的「所有的人」(也是主格)；可是，這樣一來，第二十四至二十六節便變成只是解釋「並沒有分別」(22b)的一段話(23～26 節)中的一部分，而「並沒有分別」那句話本身又只是支持上一句(22a)的「一切(相信)的人」，即是第二十四至二十六節只有從屬又從屬的地位，但其實這幾節對本段(21～26 節)的思想有很重要的貢獻。[1] (二)好些釋經者認爲，本節的主格分詞「稱義」在思想上不是連於上一節的「所有的人」(也是主格)，而是連於第二十二節上半的「一切相信的人」(受格)，分詞原應爲受格，只是在「所有的人」的影響下變成了主格；按這種理解，第二十二節下半和二十三節實際上有插入句的性質。[2] 可是，鑑於普世的人都犯了罪(22b～23 節)和世人只能藉信得救(參 24 節)二者間的邏輯關係，[3] 這一節半經文不宜、更不必視爲插入句。[4] (三)可能最好的看法，是認爲本

---

1 Cf. Cranfield 1.250.

2 Cf. Lightfoot 271; SH 85-86; Denney 610*a*; Murray 1.114; Harrison 42(海爾遜 106)。

3 參三22b～23 註釋總結(即是上一段)。

4 D. A. Campbell 不但將 22b～23 節(按作者的分節法是 22d～23 節)視爲解釋上文「一切」一詞的插入句(87-89)，更進一步將 24a 也視爲這插入句的延續(90-95)。但是以這麼長的一段話(22b～24a)爲插入句，這個見解值得置疑；若 22b～23 節不是插入句(如正文所指出的)，則 24a 也就不是插入句的延續。

Campbell 認爲 24a 是 22b～23 節這插入句的延續，所用的理由分兩部分。第一部分(90-92)有四點論據，四點都缺說服力。例如，他的第三點是說：對比是一種標準的辭令式伎倆，而 23 節和 24a(「蒙神的恩典白白地稱義」)構成對比；兩者的韻律大致相同(23 節有十七個音節，24a 有十四個音節)，這事實亦支持兩者是個對比。可是，這種理論法太過主觀：按作者的分節法，21c(「神的義已經顯明出來」)和 21d(「有律法和先知爲證」)也只是相差三個音節(依次爲十二及十五個音節)，22b(「因信耶穌基督」)和 22c(「加給一切相信的人」)更只是相差一個音節(依次爲九個和八個音節)，但這兩對都顯然並不個別地構成對比(作者也沒有認爲它們構成對比)。若採納作者這種音節辯論

節是依附於第二十三節的「所有的人」（此點與第一看法相同），但本節並非只有從屬的地位（此點與第一看法不同），而是進一步解釋「並沒有分別」那句話（22b），提供了與第二十三節（犯

法，24a（有十四個音節）反而應視為與 24b（有十五個音節）平行，即是屬於同一個思想系列。

Campbell 用以支持 24a 為插入句的第二部分理由（92-95）是說，保羅在 21～26 節使用了稱為 epanaphora（= anaphora）的修辭法，即是以同一個介系詞開始一連三個片語，這個三重的重複構成了 21～26 節的核心，如下（95，參 117）（按作者的分節法）：

[21c]　　但如今神的義已經顯明出來，

[22b]　　　　藉著基督的信實

[22c]　　　　　　（加給一切相信的人）；

[24b]　　　　藉著基督耶穌的救贖

[25a]　　　　　　（神設立耶穌作挽回祭）；

[25b]　　　　藉著祂的血的信實。

按此分析，被省略的部分（22d～24a）就是插入句；而 24b 也就不是連於 24a，而是連於 21c，像與 24b 平行的 22b 一樣。總括來說，作者的理論是（99-100），保羅把插入句（22d～24a）插進這一段（21～26 節）的中心部分（22～25b），這部分呈現一種三重的重複（「藉著……藉著……藉著」）。

筆者對這新穎的的理論（99 稱為 'our syntactical hypothesis'）的回應有三點：（一）在作者對三21～26 的辭令分析的整個討論（83-101）裏面，完全沒有討論「就是神的義」這話（作者的 22a），但是在全書結論最後一頁（203）對這段經文的翻譯裏，則假定這話是形容動詞「已經顯明」的。可是，正因為 22 節以 δικαιοσύνη δὲ θεοῦ 這片語開始，22b（和 22c）就不是形容 21c「已經顯明」的副詞，而是形容 22a「神的義」的形容詞；而 22d～24a 也就不必視為插入句，24b「因基督耶穌的救贖」亦可直接地連於 24a 的「稱義」（參：林前一30，「義」與「救贖」連著出現）。（二）作者坦承（93 n.1），這理論的關鍵是上表所列出的三重的重複。但若把 δικαιοσύνη δὲ θεοῦ 放回討論中，作者以之為基石的那個圖案便告消失，因為那三個以 διά 開始的介詞片語，現在都各有自己所形容的名詞或分詞（22b, δικαιοσύνη δὲ θεοῦ <u>διά</u> πίστεως Ἰησοῦ Χριστοῦ; 24b, δικαιούμενοι <u>διὰ</u> τῆς ἀπολυτρώσεως τῆς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ; 25b, ἱλαστήριον <u>διὰ</u> [τῆς] πίστεως）。（三）作者把 22b 和 25b 的 πίστις 都譯為「信實」，這也是筆者未能同意的（詳參三22a 註釋）。

上述的 syntactical hypothesis, 在作者對本段（三21～26）的解釋中（尤其見同書 185、203）是關鍵性的。由於筆者未能同意這裏的分析，作者對全段的理解對筆者來說也就同樣欠說服力。（該書 185 的 'vv. 22b-25a' 應為 'vv. 22b-25b'〔如在 95、184〕，'vv. 25b-26a' 應為 'vv. 25c-26c'〔如在 189〕。）

罪、沒有反映神的榮耀）不同的另一面（得稱爲義），這另一面在上文（21～22a）已有觸及；而在進一步解釋「並沒有分別」那句話的當兒（24～26 節），保羅同時對本段主題的處理，作出了重大的貢獻。[5]

「稱義」原文動詞在本書上文已出現三次（二13，三4、20），但這是本書首次將這動詞直接地及正面地用於稱義的主題上。這裏用的是被動語態分詞，因此較宜譯爲「得稱爲義」（呂譯）。上文曾經指出，「得稱爲義」意即被神宣告爲義，即是在神面前有義者的地位，與神有一正當的關係，被神悅納。[6] 得稱爲義的意思不僅是負面的罪得赦免，被判爲無罪，更是正面的獲賜義者的地位，重新被神接納，得以享受神的恩寵並與神相交。[7] 原文分詞的現在時態，有釋經者解爲表示基督徒是「恒常地被稱義著」，「一直持續到所命定的那日子」；[8] 可是，保羅不只一次表明，信

---

5 Cranfield 1.205. Stowers 223 謂「得稱爲義」的主詞是「不虔敬者／外邦人」，但文理顯然是說「所有的人」（22、23 節）。Wright（'Romans' 189, cf. 211）將稱義解爲「算爲屬於神的子民」（參三24b 註 17）。

6 參二13 註釋第二、三兩段。Cf. Donfried, 'Romans 3:21-28' 61. *Pace* Byrne 125-26; Fitzmyer I 840*b* (§40). 前者認爲「稱義」包括在倫理意義上「成爲義」（'made righteous'），不僅是「被宣告爲義」；後者認爲罪人得稱爲義的意思是「（被神使其）成爲義（'made upright'）」（五19），因稱義可被視爲一個新創造，在這新創造中，罪人成爲神的義（林後五17～21）。但見五19 註釋關於 κατασταθήσονται 的解釋，及 Fung, 'Corinthians' 254-57 (esp. 256-57)（關於稱義與新創造的關係）。

7 Cf. Stott 110; Harrison 42（海爾遜 106）；Moo（下面註 9 末）。See also Cooper, 'Paul' 135. D. A. Campbell 166-74 認爲，「稱義」在本段（24、26 節）的意思有重造和改造（'recreation and transformation'）的含義（尤見 166、171、173-74，參 176、202）。可是，作者假定了 22d～24a 是插入句，因此就根據 23 節所說的（按作者的解釋）失去神的形像這事，解釋本節「得稱爲義」的意思；但若 24a（及 22d～23 節）根本不是插入句（參上面註 4），作者的論點便不能成立。

8 內村 260-62（引句出自 261）。黃 105 謂：「這裏說，『就稱義』。在文法上是現在式的，就是人什麼時候接受基督的救贖，神的義就在那個時刻白白地賜給他了。」這似乎是根據中譯法解釋原文的結果。

徒的稱義是已發生的事（五1、9；林前六11）。[9] 原文的現在時態可能「表示重複的動作，每一個人都是個別的被稱義」；更好的解釋是，這時態表明這是信徒得稱爲義的常規，[10] 即信徒得稱爲義總是「因著上帝的恩典，藉著在基督耶穌裏的救贖，白白的」（新譯）。

本節的思想跟二十二節上半顯然十分相似，[11] 本節可說是爲「神的義」一詞提供了較精確的定義：第二十二節已把二十一節的「神的義」描寫爲「藉信耶穌基督（而發生功效）的神的義」，這「神的義」現在顯爲神稱相信基督的人爲義（即是賜以義者的地位）的行動。[12]

---

9 原文依次用過去不定時時態的被動語態分詞（δικαιωθέντες, 羅）及被動語態動詞（ἐδικαιώθητε, 林前），表達了在過去一次完成的意思。亦參《真理》296-99 或 Fung, *Galatians* 232-35 的討論。Moo I 83-84 指出：這是保羅論稱義與舊約及猶太著作用 δικαιόω 之間的一個重要分別，即是（1）猶太人認爲稱義的判決是只有在末日的審判時才宣布的，保羅則把這最後的判決提前到現今。另外兩點重要的分別是：（2）按舊約的教訓，審判官的判決必須根據事實（參：出二十三7；王上八32）；按保羅的教訓，神卻「稱罪人爲義」（羅四5）。這不是說神的判決與罪人的實況相反，因而是不公正的；而是說神使人稱義的行動，是考慮到更多的事實，包括耶穌救贖之死以及祂藉此而得的義。（2）福音對罪人所提供的稱義，是超過「判爲無罪」，而是使罪人與神建立一種關係，在這關係中，他的一切罪（未來的和過去的）都獲得解決。參上面註 7 所屬正文。

10 依次見：活泉 69；Dunn 1.179. 後者指出，現在時態、被動語態的不定詞（δικαιοῦσθαι, 三28）和動詞（δικαιοῦται, 加二16）同樣有這種表達常規的作用。參三28 註 6 及所屬正文。

11 比較：

δικαιοσύνη δὲ θεοῦ διὰ πίστεως Ἰησοῦ Χριστοῦ （22a）

δικαιούμενοι . . . διὰ τῆς ἀπολυτρώσεως τῆς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ （本節）

12 參一17a 註釋註 73 及所屬正文。保羅書信中，常提到「因（= 藉）信稱義」：參《來》2.256 註 69 所列經文（「羅三20」應爲羅三30），加上：（2）羅三28（δικαιοῦσθαι πίστει）；加二16a（δικαιοῦται διὰ πίστεως Ἰησοῦ Χριστοῦ）、16b（δικαιωθῶμεν ἐκ πίστεως Χριστοῦ）；（3）羅四5、9（λογισθῆναι πίστις εἰς δικαιοσύνην）；亦參：羅十4；加五5。另一方面，保羅亦多次提及稱義而不同時提及信心：羅三24（本節），四25，五9、18，八30、33；加二17；林前六11；多三7。兩種講法大致上的分別，也許是後面的講法把重點放在神的行動上，前面的講法則強調罪人是藉信（不是任何其他方法）得以經歷稱義的好處。Cf. Hultgren 83-124 (esp. 83, 96).

按原文的次序，緊隨分詞「稱義」之後的是副詞「白白的」，意即當作禮物，被稱義者不用付出任何代價。[13] 這個意思同樣包含在「因著上帝的恩典」一詞內；「上帝的」原文作「他的」，略帶強調的語氣，指神是行使祂自己的主權向人施恩。[14] 「白白的」可說加強了「因著上帝的恩典」之意：就如稱義的行動是完全發自神自主的恩典，這行動也就是完全不依靠從人而來的任何貢獻。[15]「因著上帝的恩典……白白的稱義」這話，是從正面補充了第二十節那句負面的話（沒有人能夠因行律法在神面前稱義）。[16] 一些釋經者將這裏的「恩典」解爲神的末世性行動，即是在歷史中顯明祂在基督裏的救恩，或解爲神在末世所顯明的能力；[17] 但即使這詞在某程度上有行動的含義，其意思主要仍是神白白的恩慈。[18]

三 24b 「因基督耶穌的救贖，」

信徒得稱爲義，也是「藉著在基督耶穌裏的救贖」（新譯）。「救贖」[1] 呂譯作「贖放」，這詞原指付出贖金使奴隸或戰俘獲得或重獲自由。[2] 除了舊約買贖奴隸、神救贖以色列脫離埃及的奴

---

[13] δωρεάν 是 δωρεά（= gift, 禮物）的單數受格，作副詞用。這副詞在新約另外出現八次，詳參《帖後》329-30。

[14] Cf. Michel 149. MHT 3.190 認爲 αὐτοῦ 並無強調之意，但 Denney 610*a* 認爲這字的位置（τῇ αὐτοῦ χάριτι）表示某程度的強調。筆者同意後者。

[15] 正因爲稱義（或救恩）全是出於神的恩典並基於基督的救贖，而不是基於一己的好行爲，信徒聲言自己是得救就不是自大的表現：cf. Wheaton, 'Liturgy' 159.

[16] Cf. Murray 1.115.

[17] 依次見：Bultmann, *Theology* 1.289; H. Conzelmann, *TDNT* 9.394; Käsemann 96.

[18] Cf., e.g., SH 86; Wennemer, 'Römer 3:24-25a' 288.

[1] ἀπολύτρωσις, 在新約共用了十次；詳參《來》2.87。就新約的用法而論，這字與 λύτρωσις 同義（cf. Büchsel, *TDNT* 4.352）。關於這字的解釋歷來所引起的爭論，可參 D. A. Campbell 102-7.

[2] Cf. BAGD 96 (s.v.).

役，及其後救贖以色列從被擄歸回的背景外，[3] 另一可能的背景是：一個被擄到異邦的戰俘，可以由一個與他同屬一城的市民代付贖金而使他得以被遣返本國。[4] 至於當時聖禮式的奴隸贖身法，[5] 這與基督的救贖有至少兩點重要的分別（這兩點其實是一體的兩面）：第一，神不僅是在表面上付出救贖的代價（如奴隸贖身時，付贖金者名義上是所敬奉的神祇），而是真實地付出救贖的鉅大代價；[6] 第二，在所謂聖禮式的奴隸贖身法裏，其實是奴隸本身贖回他的自由。[7] 關於「救贖」這觀念的背景問題，以下的結論值得考慮：「我們若要找出新約之救贖觀念的一個特殊背景，可能是錯誤的做法；較合理的看法是，奴隸得贖這概念構成〔新約救贖觀念的〕背景，而這概念的不同方面則有助於詳細了解各段〔有關〕的新約經文。」[8]

一些釋經者認為，「救贖」一詞在這裏不復有它原來的、根植

---

[3] 依次參（例如）LXX（1）出二十一8（用 ἀπολυτρόω）；利二十五48（用 λύτρωσις）；（2）出十五13；申七8；詩七十六16，七十七42；（3）賽四十一14，四十三1（都是用 λυτρόω）。Cf. L. Morris, *DPL* 784-85. D. A. Campbell 119 認為，ἀπολύτρωσις 的主要背景幾可肯定不是 LXX，因為這字在該譯本只出現一次；另一方面，這字在聖經以外的文獻共用了七次，其中六次的文理都是論及奴役和奴役的結束；因此，這字的背景幾可肯定為奴役。但 Fitzmyer II 122 則認為，「救贖」這圖象的背景可按 LXX 的用法解釋；在該譯本中，動詞 ἀπολυτρόω 曾用來指買贖奴隸（出二十一8），名詞 ἀπολύτρωσις 亦出現一次（但四34），簡單的名詞及動詞（λύτρωσις, λυτρόω）則出現多次（前者超過十次，後者超過九十次）。比較之下，筆者認為 Fitzmyer 的論據較強。

[4] W. Elert 的見解，轉引自 Marshall, 'Redemption' 158 with n.5.

[5] Sacral manumission: 奴隸先把贖金交給祭司們，然後由他們以所敬奉之神的名義，從奴隸主人的手中買得或贖回他的自由。See F. Büchsel, *TDNT* 1.124-25.

[6] F. Büchsel, *TDNT* 1.126.

[7] K. H. Rengstorf, *TDNT* 2.275 n.106. 因此這作者認為，最好還是以一般（即非聖禮式）的奴隸贖身法為保羅思想的基礎。

[8] Marshall, 'Redemption' 158-59. 若保羅用 ἀπολύτρωσις 這字時確有想及聖禮式的奴隸贖身法，其所隱含的對比是強烈的：那些神祇完全沒有為那個奴隸的得贖作任何事，所需的贖金是由奴隸自己慢慢積蓄起來的；但是，神在基督裏已作成了使罪人得贖所需的一切（so Leenhardt 101-2）。

於辭源的意思，即是付出贖金而得釋放，而只有削弱了的、籠統的「獲釋、得救」之意。[9] 不過，這詞在此與耶穌的「血」（即死亡，25 節）有關，表示這詞沒有完全失去它原來的意思；[10] 「白白地」（= 不用付錢）也可能影射用錢買贖的行動。[11] 與此同時，「救贖」這組字彙[12] 在新約的用法裏，似乎完全沒有「有一收取贖金者」的含義；[13] 因此，與其堅持說新約「救贖」的意思是付出贖金而獲釋，不如說是付出代價而獲釋。[14] 按這種理解，「基督的寶血」（彼前一19，參：啓五9）雖然是神在信徒得贖的事上所付的「重價」（林前六20，七23），它卻不是向某人繳納的贖金，而只表示基督爲人付出了自己生命的高昂代價。本節和加拉太書三章十三節的意域十分相似，本節的名詞「救贖」可視爲在某意義上與該節的動詞「贖出」相等；而在該節，「贖出」的代價顯然是救贖主的死亡，因此本節的「救贖」也必定包含基督付出死亡的代價之意[15]（參 25 節「憑著耶穌的血」）。

---

[9] So, e.g., F. Büchsel, *TDNT* 4.354-55; Kertelge, *Rechtfertigung* 55; Hill, *Words* 76; Byrne 126. See also D. A. Campbell 121-30 ('ἀπολύτρωσις speaks of a vicarious and substitutionary deliverance', 130).

[10] Barrett 73. Cf. SH 86; Morris, *Preaching* 41-42; Murray 1.115-16.

[11] Leenhardt 101 3rd n. Schoeps（*Paul* 136）說，δωρεὰν διὰ τῆς ἀπολυτρώσεως 一定是暗指賽五十二3：被擄之民「無需用金錢贖回」（思高）。

[12] ἀπολύτρωσις, λύτρον, λυτρόω, λύτρωσις.

[13] Moo I 229-31 維護 ἀπολύτρωσις =「買贖」這傳統解釋；他認爲收取贖價者是神。Cranfield 1.206-7 對於這字是否包含繳付贖金的意思這問題，表示必須保持中立；活泉 70 採立這個立場。

[14] 「贖金」是指爲要使被擄或被囚者獲釋而繳付的「價錢」（price），「代價」（cost）則指救贖者在金錢、生命及所作的努力上需要付出的東西。這個有用的區別是 Marshall（'Redemption' 153-54 n.4）所提供的。Cf. Lee 74: 'Whenever we think of redemption "in Christ", the cost comes into view.'

[15] So Marshall, 'Redemption' 162, 163 n.4. Cf. Ladd, *Theology* 433.

這救贖是「在基督耶穌裏」的。這是保羅喜用的一個詞語，[16] 它有多種不同的意義，以致有學者認爲，要肯定的解釋是不可能的事。[17] 就本節而論，有釋經者將「在……裏」解爲「由」，「在基督耶穌裏的救贖」意即由基督在十字架上所成就的、客觀意義上（與人憑信心接受的主觀經歷相對）的救贖。[18] 另一釋經者對這種解釋提出三個反對理由：（一）在保羅書信中，「在基督裏」通常是指「那超自然的地方，神一切施恩的行動都是在其中發生的」；（二）第二十五節的「藉著人的信」表示，「挽回祭」的思想並不是局限於各各他的十字架，「救贖」應同樣理解；（三）在新約其他地方，「救贖」沒有一次是指基礎性的、客觀意義的救贖。[19]

---

16 單是在本書中：ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ 六次（本節，六11，八1、2，十五17，十六3）；ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ τῷ κυρίῳ ἡμῶν 二次（六23，八39）。類似的 ἐν Χριστῷ 五次（九1，十二5，十六7、9、10）；ἐν κυρίῳ Ἰησοῦ 一次（十四14）；ἐν κυρίῳ 六次（十六2、8、11、12a、b、13；另十六22〔這次是德丟用的〕）。按 Moule（*Origin* 59）的分析，「在基督裏」和「在主裏」的區別大致如下：「基督」多出現於直說式語法的動詞和陳述句子的意域中，但在使用假設式語法或命令式語法動詞的勸勉或命令的意域中，則稱爲「主」。「基督」通常是與神已完成的救贖工作有聯繫，「主」則與這救贖工作的實現及其在人的行爲上表明出來有聯繫。借用「你要成爲你所是的！」這熟悉的基督徒講法來解釋，你所是的是「在基督裏」，你所要成爲的是「在主裏」。Cf. M. A. Seifrid, *DPL* 436*a*.

17 BDF § 219(4). 有關這詞各種不同的意義，可參（例如）：Bultmann, *Theology* 1.311; Bornkamm, *Paul* 154-55; A. Oepke, *TDNT* 2.541-542; M. J. Harris, *DNTT* 3.1192-93; W. Grundmann, *TDNT* 9.550-51（idem, 'Teacher' 108）; Fung 2.57-58 n.98. Richardson（*God* 245-50）對 ἐν Χριστῷ 這類詞語的研究結果，引致這個結論：除了用來提及個人或用於爭論性的文理中之外，在公認的（七卷）保羅書信裏，ἐν Χριστῷ 在其中出現的文理，通常都是以神爲主詞（明言的或暗示的）、來源或發起人（248-49; cf. 266）。Wright（'Paul' 68）謂 ἐν Χριστῷ 和 σὺν Χριστῷ 這些詞語主要的意思是「屬於『彌賽亞的子民』」或「屬於『以色列的成員』」（參三24a 註 5）；Räisänen（Review 117-18）評論 Wright, *Climax* 時，認爲他的立論（基督以彌賽亞的身分將人納入祂裏面）「一般來說不具說服力」。

18 Cf. Käsemann 96. ἐν = instrumental（so also Cranfield 2.833）。參下面註 22。

19 Wennemer, 'Römer 3:24-25a' 284, 284-85, 286.

第二點理由並無說服力，因爲「藉著人的信」是指出人獲得「挽回祭」之益處的方法，而這方法可視爲包括在「神設立耶穌作挽回祭」的計畫之內，因此，「挽回祭」所指的不必超越十字架。**第一點**理由也不是決定性的，因爲即使介系詞「在」字只有地方性的意思，也不等於說「在基督裏」這詞的意思只是限於「贖罪祭在稱義的事件中真正發生效力」的時刻，[20] 因爲這詞大可以包含兩方面的意思：（1）過去的一面，指神在基督裏所作的救贖行動，和（2）現在的一面，指信徒在基督裏所享有的救贖（參：弗一7；西一14）。[21] 事實上，神「在基督裏」所作的救贖行動其實意即神「藉著基督」成就救贖，因此「在」可解爲「藉著」或「由」；[22] 而「在基督裏」可視爲同時有這種媒介性的意思，表達基督的救贖過去的一面（1），以及地方性的意思，表達現在的一面（2）。[23] 至於上述**第三點**反對理由，我們要指出：（1）在哥林多前書一章三十節，過去不定時時態的動詞「使（基督）成爲」顯然是指基督在歷史中的行動，而「救贖」可能是指信徒曾在以往藉著基督之死得蒙救贖，這救贖就是稱義和成聖的基礎。[24]（2）在以弗所書一章七節，「我們得蒙救贖」是「藉這愛子的血」，這清楚表示所指的是基督在十架上之死；「救贖」和「血」這樣直接地連起來，暗示作成救贖的是基督之死。[25] 事實上，這節經文同樣（像羅馬書本節）顯示救贖的兩方面：過去的一面，由基督的「血」表明；現在

---

[20] 如 Wennemer（同上 288）所聲稱的。

[21] 依次見：Barrett 71; Cranfield 1.208; 及 Moo I 231. 認爲「在基督裏」在此同時有這兩方面意思的，還有 Dunn 1.169-70, 180; Schlatter 144 = (E) 97. 亦參下面註 26。

[22] Cf. NIV ('the redemption that came by Christ Jesus'); Cranfield 1.208 n.1 (ἐν = instrumental). 參上面註 18。

[23] Cf. Kertelge, *Rechtfertigung* 55. 這詞同時有地方性和媒介性意思的另一例子，是加二17（參《真理》171-72；Fung, *Galatians* 119）。

[24] Cf. Fung, 'Corinthians' 248.

[25] Cf. Marshall, 'Redemption' 165 with n.2.

的一面，由現在時態的「得蒙」（原文作「有」）表明。下一節提到耶穌的血，這也支持本節的「救贖」有過去的一面。

因此我們可以下結論：「在基督裏的救贖」有兩方面的意思；它一方面是在一特定的時刻進入人類的歷史中，另一方面卻是在那整個歷史中伸延下去；在基督的死與復活中一次發生的事（客觀意義上的救贖），同時是常常發生的事，就是無論何時，人藉著相信耶穌而被納入祂的裏面，成爲祂身體上的肢體，他們就得蒙救贖，並且繼續享受這救贖（主觀意義上的救贖）。[26] 鑑於這救贖是與稱義相連（而稱義即是獲賜義者的地位），神藉著基督之死救贖罪人所脫離的那個奴役，就是罪人（= 不義者）服在神的忿怒和審判之下的情況。[27]

信徒得稱爲義是「藉著」在基督裏的救贖。這樣，「因著上帝的恩典……稱義」與「藉著在基督耶穌裏的救贖……稱義」（新譯）並列。[28] 介系詞「藉著」表示，稱義不能與這救贖認同爲一：這救贖是稱義的媒介，稱義是藉著這救贖而發生的；如上文所指出，救贖是稱義和成聖的基礎（林前一30）。

三 25a **「神設立耶穌作挽回祭，是憑著耶穌的血，藉著人的信，」**

本節和下一節在原文只是一個關係子句，關係代名詞的前述詞是上一節末的「基督耶穌」（原文次序）。在這關係子句裏面，主要的陳述是「神設立耶穌作挽回祭」，隨後是一連串八個介詞片

---

[26] Nygren 155. Cf. Murray 1.116; Byrne 132. 亦參上面註 21。

[27] Cf. Cranfield 1.208.

[28] Murray 1.155. Cranfield 2.827 指出，雖然在全書中保羅都認定基督之死與神使罪人得以稱義此二者間的關係十分緊密，但實在以 δίκαιος 此組字彙中的一個字來指稱義而又直接連於基督之死的，在本書只有三次（本段〔三21～26〕，四25，五9）。

語，其中有三個片語相當於目的子句（25b、26b、26c）。[1] 本節與上一節的聯繫表示，本句（25a）是解釋神如何在基督裏或藉著基督作成救贖，就是藉著基督的祭獻；[2] 保羅以「耶穌的血」指基督的死，這表示基督的死有祭品的性質（見末段）。這樣，保羅把救贖和祭獻並列，就如他把「藉著救贖稱義」和「因著神的恩典稱義」並列。

「設立」原文有兩個主要的解釋：「計畫」或「公開展示」（簡明）。（一）支持第一個解釋的理由如下：（1）原文在新約另外出現兩次，意思都是「定意」（一13）或「預定」（弗一9）；（2）同字根的名詞[3] 在新約共出現十二次，其中八次的意思是「目的、計劃、本意」（簡明），其中五次指神的旨意（在本書的兩次特指神揀選人的旨意）；[4]（3）俄利根、安波羅修註釋，和屈梭多模都支持這個解釋；（4）這個意思比「公開展示」更符合二十六節下半「好叫祂自己為義」（原文直譯）那句話，因為神「計畫」以耶穌為挽回祭這話，表示神是「在基督耶穌裏的救贖」

---

1 Cf. Cranfield 1.208. 留意中英文聖經一般都把原文在 26 節開首的 ἐν τῇ ἀνοχῇ 一語納入 25 節內；若按希臘文聖經的分節法，ἐν τῇ ἀνοχῇ 是 26a，πρὸς τὴν ἔνδειξιν 開始是 26b，εἰς τὸ εἶναι αὐτὸν 開始為 26c。為了方便引述，以下的討論將按中文聖經較簡單的分節法（除非另外聲明）。

2 這一點是相當明顯的，用不著像 D. A. Campbell 116-18 那樣借助於他對本段（三21～26）的結構分析（見三24a 註釋註 4）而達到這個結論。
「祭獻」一詞取自思高聖經（參〔例如〕來十標題〔「舊約的祭獻不能赦罪」〕，十2、3、10）。相對於我們所熟悉的「獻祭」，「祭獻」這詞較不常見，但採用此詞的好處是，它使我們可方便地表達以下的區別：「獻（祭）」是動詞，「祭獻」是名詞，後者可指獻祭的行動，亦可指所獻之祭。讀者請按這裏所說的區別理解「祭獻」一詞。

3 原文依次為：προτίθημι, πρόθεσις.

4 八28，九11；弗一11，三11；提後一9。另見：徒十一23，二十七13；提後三10。其餘四次，都是在「陳設餅」（太十二4；可二26；路六4）或「餅的陳設」（來九2，原文）一語中。

之來源，並且這救贖不是源自神突然想出的主意或突然心血來潮，而是源自祂永恒的、本乎恩典的計畫。[5]

（二）支持第二個解釋的理由如下：（1）這動詞在七十士譯本有好幾次指將無酵餅「陳列」在耶和華面前，一次指「納納雅廟的司祭把寶物陳列出來」。[6]（2）同字根的名詞在七十士譯本多次指「陳設」餅或「陳設」餅的桌子。[7]（3）原文的結構（動詞 + 兩個直接受格的賓詞）要求，那個動詞必須是表示行動而不僅是計畫的動詞。[8] 不過，八章二十九節的「預先定下」也是用了相同的結構。（4）保羅論及神在基督裏的救贖工作時，是用過去不定時時態、表示行動的動詞（八3、32；加四4），「神公開展示基督」這講法與「神差遣他的兒子」有相同的基本結構。[9]（5）原文動詞在蒲草紙文獻常有「宣告」、「公開展示」的意思，後面這個意思十分符合本節的文理，因上下文多次使用「已經顯明」、「要顯明」、「好在今時顯明」（21a、25b、26a）這些有「公開」意味的字眼。[10] 文理所描寫的是神如何「顯明」或實施（不是如何計畫）神的義（21、27 節）；本節的要點不是在於神隱密的意旨（揀選基督作挽回祭），而是在於神藉以在人的面前顯明祂的義的行動（展示基督爲挽回祭）。[11]

---

[5] Cranfield 1.209-10. Cf. Lightfoot 271; Schoeps, *Paul* 146; Hendriksen 1.31 n.98; NEB ('designed').

[6] 依次見：出二十九23，四十23；利二十四8；馬加比貳書一8；及馬加比貳書一15（思高）。Cf. Hultgren 56 with 76-77 n.79; Stuhlmacher, 'Romans 3:24-26' 102; *EDNT* 3.182*a* (s.v. προτίθεμαι).

[7] (οἱ) ἄρτοι (τῆς) προθέσεως（出四十23；撒上二十一7；代上九32，二十三29；代下四19）；ἡ τράπεζα τῆς προθέσεως（出三十九17；代上二十八16〔複數〕；代下二十九18；馬加比壹書一22）。

[8] C. Maurer, *TDNT* 8.166. Cf. Michel 150 n.13.

[9] Hultgren 56.

[10] MM 554 (s.v.); SH 87; Fitzmyer I 840*b* (§41); Fitzmyer II 349.

[11] 依次見：C. Maurer, *TDNT* 8.166; F. Büchsel, *TDNT* 3.321. Cf. Kümmel, 'Justification' 6.

兩個解釋可謂各有千秋，以致有釋經者認爲不可能作出抉擇，並認爲這似乎是一個字有不止一個意思的真正例子。[12] 比較之下，筆者認爲第二個解釋的論據較強；其中以文理及七十士譯本的用法，尤具說服力。多數的釋經者及聖經英譯本都採納這個解釋。[13] 與此同時，認爲動詞在這裏是指使徒保羅的宣講將耶穌展示在人的眼前（參：加三1），[14] 這看法不大可能是正確的；因爲雖然加拉太書三章一節的「活畫」顯然是指保羅向加拉太人傳講耶穌，本節的「公開展示」卻不能這樣解釋，因爲保羅從未造訪羅馬（一10、13）。從下文提到耶穌的血可見，本節的動詞所指的，是神把基督公開展示在十字架上的歷史事實。這公開展示的行動，其實是彰顯了神永恒的計畫，從這個角度看，「公開展示」並不排除、反倒暗示「計畫」的意思。[15]

「挽回祭」的另一譯法是「贖罪祭」（新譯、思高）。孰是孰非，所指的又是甚麼，都是備受爭議的問題。爲了方便處理，這問題押後討論（見下文「『挽回祭』（三25）的意思」）（暫時沿用和合本的譯法，除非是引述釋經者的意見）。以下先依次檢視原文所用的八個介詞片語。

---

[12] Cf. D. A. Campbell 134-37, esp. 136-37 ('. . . seems a genuine instance of polysemy'). Black 60 問道：是否可能保羅有意「任君選擇」？

[13] 除了註 6-11 所提到的釋經者外，亦見：BAGD 722 (s.v. 2 a); Thayer 552 (s.v. 1); Denney 610*b*-11*a*; Käsemann 97; Kuss 155; Leenhardt 104 n.; Moo I 232; Morris 180; Murray 1.117-18 with n.21; KJV, NKJV, RV ('set forth'); NASB ('displayed publicly'); RSV, NRSV ('put forward'); NIV ('presented'). TEV ('offered') 及一些釋經者採納另一（= 第三）個解釋：「帶來、使成爲」（LN 13.15; Ziesler 112）。這動詞的主動語態似乎同時有這個意思（cf. BAGD 同上），但保羅用的是中間語態 προέθετο.（鮑 1.138 註 34 謂這是 'second aorist middle & passive'；這話不確。參黃錫木 I 164。）

[14] F. Büchsel, *TDNT* 3.321.

[15] Barrett 73.

（一）「藉著人的信」原文只是「藉著信」。[16] 這個簡單的片語有多種解釋。（1）本句和下一節的「信」有「信心的根據」之意，得出的意思似乎是這樣：神把基督展示為贖罪祭，是藉著信心的根據，這根據就是基督的血。[17]（2）文理中每一個表達出來的行動都是以神為主詞，因此，「藉著信」是指神由於祂的信實將基督展示為挽回祭。[18]（3）鑑於「藉著信」與「憑著耶穌的血」及「贖罪祭」的聯繫，「信」字所指的不是神的，而是流血者的信心：耶穌的信心，以及祂的流血，一起成為贖罪之舉。[19]（4）「藉著信」是指耶穌的信實，祂的信實顯明於祂的順服至死（「耶穌的血」就是祂信實的代價）。[20] 耶穌的信實就是神與人立約的基礎。[21]（5）「藉著信」含雙重意思（文字遊戲）：指基督的信實，這顯明於祂接受十字架的死亡；耶穌的信實同時顯彰神守約的信實。[22] 很明顯的，第二至五種解釋與將「因信耶穌基督」（22

---

16 διὰ τῆς πίστεως. 保羅原著是否有冠詞，頗難斷定。冠詞也許是抄者加上的，為要表示所說的信就是 22 節的「耶穌基督的信」（原文）。另一方面，下文 30、31 節的 διὰ τῆς πίστεως 是有冠詞的；鑑於該兩節和本節的「信」字都是獨立地使用（即是並無形容的話，有別於 22 節），本節的冠詞較可能是原有的。Cf. Metzger 508. Campbell（'Meaning' 96 n.15）認為，原來的冠詞可能是在 22 和 27 節無冠詞的「信」字影響下而被省略。

17 Hay, '*Pistis*' 472: '. . . Christ Jesus, whom God set forth as an expiation through *the ground for faith* (*pistis*) in his blood'.

18 O'Rouke, 'Romans' 189-91. 參李保羅 115。

19 Johnson, 'Rom 3:21-26' 79-80. 作者承認這論點「紆迴曲折」（'convoluted'），不過他認為彼前一2 同樣奇怪的結構（εἰς ὑπακοὴν καὶ ῥαντισμὸν αἵματος Ἰησοῦ Χριστοῦ）要求我們在此作類似的解釋。

20 Cousar, *Theology* 57-58; Davies 110 n.2; Gaston, 'Jerusalem' 69; Stowers 223; Stowers, 'Romans 3:30' 669; Seeley, *Death* 105-7, 136; esp. D. A. Campbell 64-68. See also Georgi, *Theocracy* 94 n.30, 95 n.31.

21 Longenecker, 'Romans 3.25' 479-80. 作者甚至認為，διὰ πίστεως 在這裏的這個意思，斷定了 πίστις Ἰησοῦ Χριστοῦ 在保羅書信出現的所有其他地方（包括三22、26），都是這個意思。

22 Hays, 'ΠΙΣΤΙΣ' 721-22.

節）解作「耶穌基督的信心／信實」一脈相承。[23] 但上文已提出理由反對那個解釋；而且這裏的「藉著信」原文並無「他的」（參較三5），因此並無理由要解爲神的信實或基督的信或信實。最自然的解釋就是，（6）「藉著信」是指藉著上文所說的「信耶穌基督」（22 節）；「藉著信」或幾乎同義的「因信」在本書另外出現十二次，[24] 每次都是指人的相信，這就證實本節「藉著人的信」是正確的意譯。

保羅的意思不是：神是藉著人的信而展示基督爲挽回祭，而是：神展示基督爲挽回祭，這挽回祭是藉著人的信而生效的，人若要體會基督作挽回祭所帶來的益處，就必須以信心回應神在基督裏所作成的救贖。[25] 這話同時有負面的含義，即是除了藉著以信心取用之外，沒有其他方法可使人獲得這益處。[26]

（二）「憑著耶穌的血」原文只作「憑著他的血」，「他」自然是指耶穌。「他的血」顯然是指基督的死：「靠著他的血稱義」是與「藉著神兒子的死，得與神和好」平行的（五9a、10a）。[27]「他的」在原文的位置表示這詞是加強語氣的，強調挽回祭所牽涉的是基督「自己的血」（思高）。[28] 這片語不應連於上一個片語，

---

[23] D. A. Campbell 65 亦大力的借助於他對本段（三21～26）的結構分析（見三24a 註釋註 4）以支持他的看法（見上面註 20）。但見筆者對其結構分析的評語。

[24] διὰ τῆς πίστεως: 三30、31；ἐκ πίστεως: 一17（兩次），三30，四16，五1，九30、32，十6，十四23（兩次）。

[25] Cf. RSV ('to be received through faith'), NEB, NRSV ('effective through faith').

[26] Cranfield 1.210. 有兩份古卷缺「藉著信」這個片語。Metzger 508 認爲這一定是意外造成的。Cf. Bruce, *Christianity* 177.

[27] 一些釋經者認爲，血（參：利十七11）「是指生命，是已經獻上了，降服了的生命」（何宜敦 32）；cf. Dodd 79; Davies, *Paul* 234. Morris（*Preaching* 108-24）已對這看法提出有力的反駁，並指出「血」基本上是指死亡而不是指生命的釋放。這一方面的爭議可說已大致上止息了（cf. D. A. Campbell 113-15, esp. 114）。

[28] Cf. BDF § 284(3); MHT 3.190. Meyer（'Rom. 3:25-26a' 202）認爲 αὐτοῦ 在此等於 ἑαυτοῦ. Manson（'ἱλαστήριον' 5）認爲 αὐτοῦ 指向這個對比：舊的施恩座是由祭牲的血所灑，新的

而得出「藉著相信祂的血」，[29] 因為在祭獻的圖像裏，流血和灑血是個主要而非次要的意思，[30] 而且在本節以外，保羅書信從來沒有用「信基督的血」這種講法。[31] 故此，這片語應連於名詞「挽回祭」或是動詞「公開展示」，[32] 意即基督被公開展示為挽回祭，是付出祂的血的代價而作成。[33] 保羅以「耶穌的血」指基督的死，這表示基督的死有祭品的性質。釘十字架並不是一種令人流很多血的死刑，因此，保羅及新約其他作者經常提到基督的血，[34] 不是因為祂的死的方式，而是由於祂的死是一種祭獻，特別是流血贖罪的祭。[35]

施恩座（作者如此解釋 ἱλαστήριον）卻是為基督自己的血所灑的。如 Morris（'Rom. 3:25' 38）指出的，αὐτοῦ 不是加強語氣到可以盛載這麼多意思的地步。

29 'through / by virtue of faith in his blood' (KJV, NIV / Freed, *Paul* 93). Freed（*Paul* 123）有這樣的一句話：「他們憑神的恩典稱義是由於基督的信實**及他們自己對神的忠信**而成為可能的」（'. . . whose justification by the grace of God was made possible by virtue of Christ's faithfulness *and their own faithfulness toward God*', 斜體及楷體為筆者所加）；這等於說他們得稱為義，部分是他們自己對神的忠信所致。Gruenler 933*b* 不但採納 διὰ πίστεως ἐν τῷ αὐτοῦ αἵματι 這種聯繫，並且用這句話（！）來支持三22 的 διὰ πίστεως Ἰησοῦ Χριστοῦ 應解為受詞所屬格。如 Fitzmyer II 348-49 所指出的，「藉著他的血」也不應連於下一個片語。

30 SH 89.

31 Dodd 80 甚至說，保羅「不可能」會這樣說。Tasker（'Romans' 43）指出 Dodd 這話是言過其實，但是他同意英文欽定本的譯法「很可能是不正確的」。

32 So, e.g., Michel 150; Murray 1.120-21; Kertelge, *Rechtfertigung* 58. Kümmel（'Justification' 5）指出，幾乎再沒有任何人否認這一點。

33 ἐν τῷ αὐτοῦ αἵματι = 'at the cost/price of his blood' (MHT 3.253 / BDF 219[3]), ἐν being taken as representing the genitive of price.

34 τὸ αἷμα τοῦ Χριστοῦ（林前十16；弗二13；來九14），τίμιον αἷμα Χριστοῦ（彼前一9）；τὸ αἷμα Ἰησοῦ（來十19；約壹一7）；αἷμα Ἰησοῦ Χριστοῦ（彼前一2）；τὸ αἷμα τοῦ κυρίου（林前十一27）；τὸ αἷμα τοῦ ἀρνίου（啓七14，十二11）；τὸ αἷμα αὐτοῦ（羅五9；弗一7；啓一5）；τὸ ἴδιον αἷμα（來十三2）；τὸ αἷμα τοῦ σταυροῦ αὐτοῦ（西一20）；αἷμα ῥαντισμοῦ（來十二24）；αἷμα διαθήκης αἰωνίου（來十三20）。

35 Cf. Dunn 1.171; Dunn, 'Death' 133; Ladd, *Theology* 426. J. Behm（*TDNT* 1.174-75）否認「基督的血」有祭獻的意義，而認為這詞只是指基督之死的另一講法；Davies（*Paul* 235）對這看法提出反駁。Käsemann（*Perspectives* 43）聲言，祭獻的主題在保羅書信中並無基

d 不違上帝的公義（三25b～26）

三25b 「要顯明 神的義；因爲他用忍耐的心寬容人先時所犯的罪，」

（三）「要顯明神的義」這第三個介詞片語，表達神公開展示耶穌爲挽回祭的目的。這片語的一個解釋是：基督和祂的十字架有標誌的功用，顯示神拯救人的意願；在這解釋裏面，原文名詞「顯明」被解爲「標誌」，「神的義」被解爲「神拯救人的意願」。[1] 把「神的義」這樣解爲神拯救人的**意願**（而不是拯救的**行動**），此做法值得置疑。不少釋經者認爲「神的義」在這裏的意思是與第二十一、二十二節（和一17）的「神的義」相同；[2] 不過，第四、五兩個片語指出，神要顯明祂的義是「因爲他用忍耐的心寬容人先時所犯的罪」（這事實可能使人誤以爲神的公義是可侵犯的），第二十六節下半（第八片語）又提到神「自己是公義的」（現中），這就提示我們，「神的義」在本節（和下一節）是指神自己公義的屬性。[3] 有釋經者認爲，基於同一理由，「顯明」的意思是「（作

本的重要性；Dunn（'Death' 131-37）對這看法提出了有力的反駁。一些釋經者認爲，保羅好像在說，基督的血不僅是至終的「贖罪日的祭獻」（見下文「『挽回祭』（三25）的意思」，其下的看法〔三B〕），且是新約的開始（so Thielman, *Paul* 181; cf. Dunn 1.170）。

1 Cf. D. A. Campbell 192-97, 201. Scott（*Christianity* 71）將 ἔνδειξις 解爲「展示爲要達到」，片語的意思即是「爲要把神的義〔解爲稱義的救恩〕傳遞給人」；但是Taylor（'Rom. 3:25' 297）指出，並無證據支持這個譯法，Scott 所提供類似的資料不能補足這種缺乏。

2 E.g., Wilckens 1.195. Cf. Manson, 'Romans i-viii' 157; Richardson, *Theology* 238（解爲神拯救的行動）；Conzelmann, 'Rechtfertigungslehre' 398（解爲神所賜的義）。Morgan 91 則解爲神的憐憫。

3 Cf. Cranfield 1.211; Murray 1.118-20; Black 62; Hunter 45; Bruce, 'Review' 60-61. 按 Piper（'Romans 3:25, 26' 3）的解釋，在這兩節「神的義」是指神「總是爲著自己的名字、爲要維護和展示祂自己的榮耀而行」的決心。Moo I 242（cf. Moo II 1129*b*）則認爲「神的義」是指神的行事總是符合祂自己的品格。內村 273 說：「上帝自立公義、而以公義約束自己，恰如一國之主權者自創憲法，然後讓憲法來約束自己。」這種講法錯誤地把神的公義說成神

爲）明證」（呂譯）；[4] 不過，「顯明」或「顯示」（思高）同樣與文理相符。[5]

（四）「因爲他……寬容人先時所犯的罪」指出爲甚麼神需要顯明或證明祂的公義。這是由於神「放過了」（思高）人「先時」所犯的罪。[6] 「寬容」或「放過」原文是個名詞，在新約出現僅此一次。不少釋經者認爲這詞的意思與「寬恕／赦免」無異，[7] 但是多數釋經者認爲「寬容」不是赦免。[8] 若果「人先前所犯的罪」已經獲得赦免，那麼人還需要「在基督耶穌裏的救贖」（24 節）

體外之物。對 25、26 節「神的義」的解釋還包括：（1）δικαιοσύνη 同時包括神的公義和神的恩典（G. Schrenk, *TDNT* 2.204; cf. A. Oepke, *TDNT* 2.429; 'Δικαιοσύνη' 260）；（2）神的義是神自己守約的信實，因而也是神對人的義之關注（Ziesler, *Righteousness* 194）；（3）神的義是指神忠於其約的負面條款（要審判罪惡；有別於施行拯救的正面條款）（Cadman, 'Romans 3:21-26' 534; cf. Wright, 'Romans' 190）。

4 So Cranfield 1.211. Cf. BAGD 262 (s.v. 2): ἔνδειξις = 'proof'. NKJV, NASB, NIV, TEV ('to demonstrate') 的譯法模稜兩可，因爲 'demonstrate' 可解爲「展示、示範」或「證明」。

5 Cf. Thayer 213 (s.v.); H. Paulsen, *EDNT* 1.450*a*: ἔνδειξις = 'manifestation'; KJV ('to declare'), RSV, NRSV, CEV ('to show'). Moo I 239 認爲，「公開展示」這個動詞提示，這名詞的重點是在「顯明」而不是「證明」；另一方面，這「顯明」很可能有「爲要證明」的含義。Barrett 75 則認爲，這字同時指「顯明」以及由這顯明產生的「證明」。

6 προγίνομαι 在新約出現僅此一次。Hultgren 68 將 διὰ τὴν πάρεσιν . . . ἁμαρτημάτων 解作「爲要使罪得赦」（MHT 3.268 也是將 διά 解爲表達目的）；但見下文的討論。

7 E.g., *EDNT* 3.39 (πάρεσις = '*remission/forgiveness of sins*'); Calvin 76; Deissmann, *Paul* 149; R. Bultmann, *TDNT* 1.511; Scott, *Christianity* 67; D. A. Campbell 49-50; Fitzmyer I 841*a* (§ 41); Fitzmymer II 124, 351; Käsemann 98; Käsemann, 'Römer 3:24-26' 151; Stuhlmacher, 'Romans 3:24-26' 95; 畢波特 29。

8 E.g., Trench, *Synonyms* 114-19 (§ 33); Thayer 488 (s.v. πάρεσις); Lightfoot 273; SH 90; Denney 612*a*; Dodd 83; Nygren 159; Hunter 45, 46; Leenhardt 107; Murray 1.119; Davidson-Martin 1022*a*; Black 62; Schlier 112-13; Stowers, 'Romans 3:30' 668; Guerra 73; Richardson, *Theology* 83, 225, 238. πάρεσις = 'passing over'. Field 153-54 認爲，二字都有「免」的意思，只是 πάρεσις 通常是指免去債務，ἄφεσις 則指罪的赦免。但是按活泉 71 的解釋，「在希臘文著作和蒲紙文獻中，這個字〔πάρεσις〕的意思是：免去懲罰，或是免去債務」。同字根的動詞 παριέναι 也是有這兩方面的意思（BAGD 626 [s.v.]）。

嗎？[9]「寬容」或「放過」也不是「忽視、故意不理會」，[10] 而是「不懲罰」。[11] 有釋經者認為「『先時』指基督作成挽回祭以前，即舊約時代人所犯的罪，也可以指今天人在相信基督以前所犯的罪，在解釋上沒有甚麼分別」。[12] 可是，下一節的「今時」顯然是與「先時」相對的，因此「先時所犯的罪」應指基督之前的人所犯的罪，[13] 不過在應用上也可以指人在歸主前所犯的罪。綜合來說，本句的意思即是，對於基督之前的人所犯的罪，神沒有執行懲罰（意即沒有完全照著人的罪所應得的刑罰來懲罰他們）；[14] 如保羅在雅典講道時所說，「當人類處在蒙昧無知的時候，上帝不加深究」（徒十七30〔現中〕，參十四16）。在那個時候，罪人好像被懸於半空，既不是被毀滅，也不是蒙拯救。[15]

（五）「用忍耐的心」原文（在 26 節開首）直譯作「在神的寬容裏」，[16] 這片語是上一個片語的延續，指出神沒有完全地懲罰基督之前的人的罪，是由於祂的寬容。「寬容」在新約只出現兩次，就是本節和二章四節，兩節都是指神的屬性；這詞在二章四節

---

9 Cf. Seifrid, *Justification* 220-21.

10 As in Louw 2.61; LN 30.49.

11 BAGD 626 (s.v.); Dunn 1.173; Barrett, *Paul* 100-1; L. Morris, *DPL* 311*b*. Gaston（'Jerusalem' 70, following N. Dahl）認為意思是「撤消起訴」；Byrne 133 則認為是「未曾處理」，指神尚未藉基督完成贖罪。

12 鮑 1.141。Cf. Morris 183（但亦參下註）。

13 So, e.g., Wilckens 1.196; L. Morris, *DPL* 312*b*; G. Schrenk, *TDNT* 2.204 n.50; Kümmel, 'Justification' 9; Schweizer, 'Dying and Rising' 190 n.38. Davies 109-10 則認為，神所寬容的只是舊約的義人的罪，不是人類整體的罪。

14 Bruce 95 ('. . . instead of exacting the full penalty'); Cranfield 1.212 n.1 ('. . . sins were neither punished as they deserved nor atoned for as they were going to be'); Wright, 'Romans' 190 ('not punishing sin as it deserved'). Ziesler 116（cf. Ziesler, 'Romans 3:21-26' 359*a*）認為所指的是蒙稱義的罪人先前的罪，其理由是神並沒有放過基督之前的人所犯的罪，這些人曾是（參一18）並且將會是（二5）神的忿怒的對象。剛引述的意見可答覆這一點。

15 Kuss 161. 參上註所引 Cranfield 的話。

16 ἐν τῇ ἀνοχῇ τοῦ θεοῦ = 'in the forbearance of God' (NASB).

與「忍耐」連著出現，「忍耐」亦見於九章二十二節（及彼前三20）。在這幾節經文裏，神的寬容或忍耐都是指神約束自己不降刑罰、不施行祂的義怒；這一點支持上一句對「寬容」原文的解釋，即「寬容」不是赦免罪而是不（完全地）懲罰罪。[17]

三 26a　「好在今時顯明他的義，」

（六）「好……顯明他的義」意即「為的是……顯示自己的正義」（思高）。（七）「在今時」[1] 是指基督死而復活和祂的再來之間的這段時期，亦即是神在祂的寬容裏不完全地懲罰人的罪，和祂最後施行審判之間的這段時期。[2] 本句（第六、七兩個介詞片語）和上文的關係有兩種解釋：（1）「好在現今顯明他的義」若連於上一句（第四、五兩個介詞片語），得出的意思便是：神因祂的寬容不懲罰基督之前的人所犯的罪，祂這樣做的目的是要在現今這個時期顯明祂的公義。[3]（2）本句只是重複了第三個介詞片語，但是加上了「在今時」這個意思。[4] 鑑於第六個片語和第三個片語十分相似，[5] 兩者都是表達目的，因此將第六片語看為也是像第三片語一樣連於動詞「公開展示」（25a），比起把第六片語看為連於（第四片語中的）名詞「不懲罰」（25b）較為合理；這就是說，上述的第二種解釋較為可取。按這種理解，第三個片語由第四、五兩個片語解釋之後，第六個片語重拾「顯明神的義」這個主

---

[17] Cf. Meyer, 'Rom. 3:25-26a' 203.

[1] ἐν τῷ νῦν καιρῷ 亦見於十一5；參八18，τοῦ νῦν καιροῦ.

[2] G. Stählin, *TDNT* 4.1114-15; Dunn 1.175.

[3] So SH 90. 作者引述 Gifford 所舉出的理由，包括：這可以解釋介系詞的改變（25b εἰς, 26a πρός）、本句的「義」字有冠詞（指上述的「義」）、「先時所犯的罪」似乎是與「在今時」相對的。

[4] So, e.g., Cranfield 1.212; Louw 1 § 8, Louw 2.62. McKay § 17.4.2 認為，πρὸς τὴν ἔνδειξιν 重複了 εἰς τὴν ἔνδειξιν, 以收強調之效。

[5] 如 Barrett 76 所說，在本句的 πρὸς τὴν ἔνδειξιν 與 25b 的 εἰς ἔνδειξιν 之間，很難看出意思上的分別。Cf. Denney 612*b*.

要思想，但是加上「在今時」這個重要的意思；這樣，這兩個平行的介詞片語同是形容「神公開展示耶穌爲挽回祭」，第三個片語把焦點放在這挽回祭如何使神的義不受祂以往的行動（不懲罰人的罪）所損，第六個片語的重點，則在於這同一個挽回祭如何使神的義在祂現今稱罪人爲義的行動中保持完整。[6] 神在作挽回祭的耶穌身上施行了祂對一切罪的審判，因此，在祂不追討人先時所犯的罪，以及在今時稱信耶穌的人爲義這兩方面，祂自己公義的屬性是完整無損的。[7]

三 26b　「使人知道他自己爲義，也稱信耶穌的人爲義。」

（八）這最後一個介詞片語指出神顯明祂的義（25b、26a）的目的，亦即是神展示耶穌爲挽回祭的至終目的。「使人知道他自己爲義」原文只作「使他自己爲義」；[1]「使／叫人知道……」（新譯同／思高）、「來顯明他自己爲義／的公義」（呂譯／現中）等譯法，都把原文所沒有的「顯明／使人知道」這個意思加進經文裏。[2] 這就是說，神公開展示耶穌爲挽回祭（25a）的目的，是要

---

6 Moo I 242-43.

7 Cf. G. Schrenk, *TDNT* 2.215, 188; Hill, *Words* 158; Ladd, *Theology* 431, 441, 448. Bultmann（'ΔΙΚΑΙΟΣΥΝΗ' 13）對在這兩節出現兩次的「神的義」給與不同的解釋：25b的 ἡ δικαιοσύνη αὐτοῦ 是對應著 26b 的 δίκαιον, 指神懲罰罪惡之義（*iustitia istributiva* ）: 26a 的 ἡ δικαιοσύνη θεοῦ 則是對應著 26b 的 δικαιοῦντα, 指神拯救之義（*iustitia salutifera*）。可是，並無 καί 字將第三和第六個片語（εἰς ἔνδειξιν . . . πρὸς τὴν ἔνδειξιν）連起來，後者只是複述前者，因此第二次的 ἡ δικαιοσύνη αὐτοῦ 的意思應與第一次的相同。

1 εἰς τὸ εἶναι αὐτὸν δίκαιος.

2 εἰς τὸ εἶναι 在新約另外出現七次，一貫的意思都是「爲要……是」（四11、16，八29、十五16；弗一12；雅一18）或「以致……是」（一20），而不是「爲要／以致……顯爲」。照樣，εἰς τὸ μὴ εἶναι（林前十6）意即「爲要……不是」。I.e., εἰς τὸ εἶναι = final (so, e.g., Morris 184-85). Moo I 243 將 εἰς τὸ εἶναι 視爲有解釋前一句（'epexegetic'）的功用 —「好在今時顯明他的義，意即他是公義的……」。作者聲稱這片語在保羅書信出現時，有四分之一的次數是這種用法，並引頁 119 對一24 的附註爲證。可

顯明神的公義（25b、26a），而祂顯明自己的公義的目的，不是要「顯明／使人知道祂自己為義」（這會構成重複），而是要「使他自己為義」（26b）。這話的含義就是：倘若神不顯明祂的公義，祂就不**是**公義的；神公義的屬性，使祂必然地顯明祂自己是公義的。[3]

由於原文並無「使人知道」，「也」或「又」（新譯）這個譯法亦需重新商榷；因為「神顯明自己的義的目的，是**使祂**自己為義**也稱信耶穌的人為義**」這種講法，前後並不銜接。[4] 因此，「也」的原文應另作解釋。在這前提下仍有三個可能：（一）原文小字有解釋的功用：神自己為義的意思就是神稱信耶穌的人為義；神的義（解為神的拯救之義）正是在於稱人為義，使屬耶穌的人在基督裏和祂建立一種個人的關係。[5] 但是按上文的解釋，神的義在這裏不是指神的拯救，而是指祂公義的屬性。（二）原文小字有反語氣的意思：神顯明自己的義的目的，是**使祂**自己為義**卻**同時**稱信耶穌的人為義**。[6] 這個解釋仍然有銜接上的問題。（三）原文小字有副詞的功用：神顯明自己的公義的目的，是使祂自己為義——**即使**在稱信耶穌的人為義的時候（仍是公義的）。[7] 這解釋最為可取，因為所提供的意思十分自然：即使在稱信耶穌的罪人為義的時候，神仍

是，該處的題目是 'τοῦ with the infinitive', 與這裏的結構不同。Turner（*Insights* 12-13）則似乎認為 εἰς τὸ εἶναι 在這裏是表達結果（'and so'）。

3 Cranfield 1.213.

4 Tasker（'Romans' 44）指出，若保羅的意思是 '. . . that He might be just and the justifier of . . .'（NKJV, cf. KJV, NASB），δικαιοῦντα 前面應有冠詞。

5 依次見：Klumbies, 'Röm 3:21-31' 201; Wilckens 1.198; 及 Giblin, *Hope* 353. I.e., καί = epexegetical.

6 Cf. Ladd, *Theology* 432; Piper, 'Romans 3:25, 26' 31. I.e., καί = adversative.

7 Tasker, 'Romans' 44; Cranfield 1.213, 2.827 (cf. Cranfield, 'Evidence of Romans' 278); Moo I 243; Reumann, *Righteousness* 74 (§ 136); Allen, 'Romans i-viii' 34 n.65; Bruce, Review 60. I.e., καί δικαιοῦντα = 'even in justifying'; καί = ascensive. Byrne 134 則視之為 intensive ('precisely in justifying').

是公義的，因爲祂沒有忽視罪惡（好像道德邪惡並無重要性，好像人不必爲自己的行爲向他的創造主負責，因而貶低了人的尊嚴），[8]而是叫基督作了挽回祭，這祭滿足了神公義的要求。

就如不少釋經者將第二十二節的「藉著相信耶穌基督」（受詞所有格）解爲「藉著耶穌基督的信心／信實」（主詞所有格），照樣，不少釋經者將本句的「（信）耶穌的（人）」（受詞所有格）視爲主詞所有格，從而得出下列的種種意思：（1）那「依賴耶穌的信心」的人、（2）那「分享耶穌的信心」的人、（3）那「根據基督的信心」而活的人、（4）其存在是以「耶穌所示範、並引進爲末世之可能的信心」爲特徵的人、（5）那走在耶穌所開創的信心道路上的人、（6）那「以耶穌的信實爲其生活基礎、其地位是來自耶穌的信實、其根源是在耶穌的信實」的人、（7）那「根據耶穌（對神）的信靠」而活的人、（8）那「以耶穌的信實爲本」的人、（9）那「根據耶穌的信實」而活的人、（10）「其存在是得自耶穌的信實」的人、（11）那「根據耶穌的信心／信實」而活的人、（12）凡是「分享耶穌的信實」的人都可以得救，神稱那「分享耶穌的信實的人」爲義、（13）神稱人爲義是「基於耶穌的忠誠」、（14）「耶穌之信」是指耶穌基督對神和對人的忠誠，特別是忠於神與有罪人類的連結一致。[9]

---

[8] Cf. Cranfield 1.213-14, 2.827-28, 850-51.

[9] 依次見：（1）van Daalen, 'Romans 1:17' 386;（2）Hays, 'ΠΙΣΤΙΣ' 722; Johnson, 'Rom 3:21-26' 80（作者進一步解釋爲「那些基於耶穌信實之死而對神有信心的人」）；cf. Seeley, *Deconstructing* 138;（3）D. A. Campbell 170;（4）Williams, 'Romans' 278;（5）Williams, '*Pistis Christou*' 445-46; cf. Hanson, *Studies* 69;（6）Stowers 223, 241（作者認爲 信耶穌的人」是嚴重的誤譯；cf. Stowers, 'Romans 3:30' 672）；（7）Wire, 'Romans' 216;（8）Longenecker, 'Christology' 480;（9）Gaston, *Paul* 12, 96; D. A. Campbell 171; Stowers 201;（10）J. W. Prior, as reported in *NTA* § 28(1984)-1038;（11）Witherington, *Narrative* 269;（12）依次見：Seeley, *Deconstructing* 163, cf. 137; Freed, *Paul* 94;（13）Guerra 73;（14）Georgi, *Theocracy* 94 n.30. Freed（*Paul* 91; 參較同書 94〔上面第十二個解釋〕）將 καὶ

用來支持這種主詞所有格之解釋的主要理由有兩點：第一，原文所用的結構和四章十六節「亞伯拉罕之信」所用的完全一樣，[10] 該節毫無疑問地不是指「相信亞伯拉罕」而是指亞伯拉罕自己的信心，本節也是指耶穌自己的信心或信實；「那信耶穌的人」這個譯法完全忽視了原文那個介系詞。[11] 其次，這裏用「耶穌」這個個人的名字，表示保羅的重點是在耶穌作為人的身分而不是祂的彌賽亞身分；這一點支持這裏所指的是耶穌自己的信心。[12]

這些理由的說服力都不大。關於第一點，（1）原文所用的結構[13] 在保羅書信另外出現至少十次，除了三次是指「（某人）家裏的人」（十六10、11；腓四22），其餘七次都是描寫一些人的特徵，[14] 在本節（和四16）同樣是指有某種特徵的人，在加拉太書三章七節和九節，這個特徵就是信耶穌基督；（2）與本節原文結構十分相似的一個片語，在加拉太書兩次的意思都是「因信耶穌基督」；[15] 這兩方面的事實支持本節也是指相信耶穌而不是耶穌本身的信心或信實。關於第二點，「耶穌」這個名字單獨使用，即是完

δικαιοῦντα τὸν ἐκ πίστεως 'Ιησοῦ 譯爲 'and makes righteous (justifies) the human being on the basis of the faithfulness of Jesus'. 這譯法把原文的介詞片語當作副詞，所形容的是分詞 δικαιοῦντα, 但原文片語顯然是用作形容詞，它與冠詞連著用而構成名詞（= 那……的人）。

10 ὁ ἐκ πίστεως 'Αβραάμ（四16），ὁ ἐκ πίστεως 'Ιησοῦ（本節）。

11 依次見： Stowers 201-2; Johnson, 'Rom 3:21-26' 80; Freed, *Paul* 93; Williams, '*Pistis Christou*' 436; 及 Witherington, *Narrative* 346 n.103.

12 Johnson, 'Rom 3:21-26' 80.

13 ὁ ἐκ + genitive.

14 οἱ ἐκ περιτομῆς =「受割禮」（四12）、「守割禮」（多一10，新譯）、「奉割禮」（加二12）的人；οἱ ἐκ (τοῦ) νόμου =「屬乎律法」的人（羅四14、16）；οἱ ἐκ πίστεως =「以信爲本」的人（加三7、9）。

15 ἐκ πίστεως Χριστοῦ / 'Ιησοῦ Χριστοῦ（加二16，三22）。當然，這詞語也像 διὰ πίστεως 'Ιησοῦ Χριστοῦ（羅三22；加二16）一樣，引起了 'Ιησοῦ Χριστοῦ 是受詞所有格還是主詞所有格的爭論。上文已經指出，這詞應視爲受詞所有格（詳見三22a 註釋第二段起）。

全沒有任何附加的形容時，[16] 往往確有強調基督作爲人的身分，這卻不等於說，「耶穌」這個名字必然是指地上的耶穌；[17] 例如，「那位救我們脫離將來忿怒的耶穌」，是已經從死裏復活，要「從天降臨」的、神的兒子（帖前一10；參四14）。本節用「耶穌」這個稱呼，其實是很合適的：神展示爲挽回祭、藉著祂的血（25a）成就救贖（24b）的，祂的名字是「耶穌」，意即拯救者（太一21）；這位曾經在世爲人、捨身流血成就救贖的「耶穌」，如今已成爲信徒之信心和教會之宣認的對象（羅十9；林前十二3）。[18] 總而言之，沒有足夠的理由要我們把傳統的「信耶穌的人」重新解釋爲「具有耶穌之信心或信實的人」或類似的意思。這樣，「信耶穌」的意思在本段重複出現（22a、25a、26b），充分表明信靠耶穌就是人得稱爲義的唯一方法。[19] 「信耶穌的人」原文爲單數，這可視爲代表「信耶穌的」一族的籠統用語，[20] 同時亦表示神所稱爲義的首先是個別的信徒（參較八30：「神所稱爲義的人」是複數的）。

「挽回祭」（三25）的意思　現在我們回頭討論這個詞原文的意思。[1] （一）若把這詞看爲**陽性**受格的**形容詞**，與本節開首的關係代名詞「他」字同格，這詞的意思便是「使神息怒的」[2] （請留

---

[16] 八11，十9；林前十二3；林後四10、11，十一4；加六17；弗四21；腓二10；帖前一10，四14（兩次）。本節有古卷作 Ἰησοῦ Χριστοῦ, 但是第二個字很可能是有抄者自然地加上的（so Metzger 509）。

[17] So, rightly, Carter, 'Romans 3:21-26' 68 n.35.

[18] Schlatter 150 = (E) 101 這樣解釋單獨的「耶穌」這個名字：要求人信靠祂的這一位，不是人所不認識，或是已成爲不可見的，而是曾在世爲人的耶穌。

[19] Knox 434.

[20] MHT 3.15, 260: 'a generic expression for "believers in Jesus"'.

[1] 有關這問題之爭論的概覽，可參（例如）：D. A. Campbell 107-13; Hultgren 48-55.

[2] I.e., ἱλαστήριον = accusative singular masculine of the adjective ἱλαστήριος, agreeing with ὅν. So, e.g., SH 88; Denney 611*a*; Schlatter 146 = (E) 98; Scott, *Christianity* 68; Taylor, 'Rom. 3:25' 296*b*. 爲了討論上的方便，先在這裏指出本註釋是採用以下的譯法（詳參《來》

意此註列出的中英對照）；若進一步將這形容詞看為用作**名詞**，得出的意思便是「使神息怒者」。[3] 這種解釋有三個弱點：第一，這詞在七十士譯本中只有一次是個形容詞，且是中性的；[4] 第二，雖然這中性的形容詞可以當作名詞使用，卻沒有證據顯示其陽性格式也可以當作名詞使用；第三，若保羅要用陽性的名詞，他大可以用別個字。[5]

（二）若把這詞看為**中性**受格的**形容詞**，所形容的是沒有表達出來的中性名詞「祭」字，[6] 便可獲得（1）「挽回祭」、（2）「贖罪祭」（新譯、思高）、（3）「補贖祭」、（4）「遮蓋罪的祭」等意思。[7] 可是，在七十士譯本及其他的猶太文獻裏，這詞沒有一次是「贖罪祭」的意思，也沒有與「祭」字連著使用，因此，這第二種解釋有很大的疑點。[8] 有釋經者引用馬加比肆書十七章二十一、二十二節來支持這個解釋；該處論到七個兄弟殉道之死，作者稱他們的死為以色列民之罪的「贖價」，並說：「藉著那些虔誠

1.187 註 31）：（1）expiate/expiation =「贖罪」；（2）propitiate/propitiation =「使神息怒」、「（獻上）挽回祭」；（3）atone for / atonement =「補贖」；（4）reconciliation =「復和」。中譯本的譯法，亦會按這裏的中英對照來理解。

3 I.e., ἱλαστήριον = ὁ ἱλαστήριος. Barth（'Rechtfertigung' 158-59 with n.46）解為「辯護者、代求者」（'Fürsprecher'）。

4 ἱλαστήριον ἐπίθεμα（出二十五17）。Cf. Kuss 155.

5 ἱλαστής 或 ἱλασκόμενος. Cf. Taylor, 'Rom. 3:25' 296*b*; Morris, 'Rom. 3:25' 34; Hill, *Words* 41 n.4; Kuss 155; Cranfield 1.216; Fryer, 'Romans 3:25' 104.

6 I.e., ἱλαστήριον = neuter accusative adjective with some substantive as θῦμα understood.

7 依次見：（1）'propitiatory sacrifice': Barth 46; Cranfield 1.216-17; Davies 110; Lincoln, 'Romans 1:18－4:25' 148-49; Moo I 237; Mounce 117; Witherington, *Narrative* 163-64; 巴刻，《認識神》147-48；活泉 71；（2）'sacrifice for sin': D. A. Campbell 130-33; cf. F. W. Beare, *IDB* 4.117*a*;（3）'atoning sacrifice' / 'sacrifice of atonement': Bruce 99-101 / NRSV, NIV; Edwards 104;（4）魏司道 64。金譯譯作「和解之祭」。

8 Cf. Fryer, 'Romans 3:25' 101-2, 113; Fitzmyer II 349; Stuhlmacher, 'Romans 3:24-26' 97. MM 303 (s.v. ἱλαστήριον) 引述 Deissmann（見下面註 18）引用的一份蒲草紙文獻，其中有 εἱλαστη[ρίο]υς θυσίας（使神息怒的祭物）這個用詞，但這份文獻是主後二世紀的。

人的血和他們贖罪之死，天意保守了先前受苦害的以色列」（22節）。這位釋經者認爲，殉道者之死在這裏被視爲具有贖罪能力的祭獻；基於這種背景，我們可自然地在羅馬書本節補充「祭」字。甚至有這樣的可能：保羅所引用的傳統資料[9] 原來是有「祭」字的，只是由於保羅加插了「藉信」二字而把那個字擠掉。[10]

可是，這看法有不少弱點：第一，「他們贖罪之死」的原文是不肯定的，另一個說法是「他們的死帶來贖罪／使神息怒」。[11] 第二，不論採納哪一個說法，經文都沒有提到那些殉道者的贖罪之祭獻，只是說他們的受苦成了以色列的贖價和補贖。第三，動詞「公開展示」在七十士譯本並不是指獻祭的專門詞語，而是指將無酵餅「陳列」在耶和華面前。[12] 第四，兩段經文之間有重要的分別：馬加比書作者以殉道者之死爲盼望（神會繼續特別照顧以色列）的基礎（這有別於保羅），保羅強調是神主動的叫耶穌爲人受死（這有別於馬加比書）。[13] 基於這種種理由，我們不宜以馬加比書爲保羅這裏用詞的背景；也不能以這背景支持「贖罪祭」的解釋。[14]

---

[9] 保羅在三24～26 是否採用了傳統資料的問題，參下面「三24～26：另兩種解釋」之下（二）的討論。

[10] E. Lohse, *Märtyrer und Gottesknecht* (2nd ed.; Göttingen 1963) 152, quoted in Stuhlmacher, 'Romans 3:24-26' 101, and referred to in Fryer, 'Romans 3:25' 103.

[11] Lohse 採納的是亞歷山太版本的說法：τοῦ ἱλαστηρίου θανάτου αὐτῶν = 'their expiatory/propitiatory death'; 西奈版本的說法是：τοῦ ἱλαστηρίου τοῦ θανάτου αὐτῶν = 'the expiation/propitiation of their death'. Stuhlmacher（art. cit. 101）認爲後一個說法至少同樣值得考慮；按這個說法，那些殉道者的死是一種贖罪的供物（'an expiatory offering'）。

[12] 參三25a 註6 及所屬正文。第二、三點見 Stuhlmacher, art. cit. 101-2。

[13] Dunn 1.171.

[14] Cf. Fryer, 'Romans 3:25' 103-4, 113; Fitzmyer II 121-22; Travis, 'Christ' 338. D. A. Campbell 219-28 認爲，馬加比肆書的成書日期肯定是在主後 135 年之後，更可能是遲至一個世紀之後；若是這樣，保羅在羅三21～26 的補贖字彙便不可能是直接受馬加比肆書的影響。

（三）原文這個詞可視為**中性**受格的**名詞**。由於與這詞有相同字尾的中性形容詞常常用作名詞，這是最自然的看法。[15] 在這前提下，仍有兩種主要的解釋。一種解釋（三A）認為這詞的意思是：（1）「贖罪／和解之舉」、（2）「贖罪（之舉）」、（3）「除罪法」（呂譯）、（4）「止息神怒（之舉）」、（5）「止息神怒之法」。[16] 有釋經者對這種解釋提出三個反對理由：一、這樣解釋此詞，在古代典籍中並無先例可援；二、這種譯法過分籠統，意思並不鮮明；三、動詞「公開展示」要求一具體明確的物件為其賓詞。[17] 後面兩點的說服力不大：「公開展示」的直接賓詞是關係代名詞「他」字，指耶穌，這是十分具體明確的；「神公開展示耶穌為贖罪／止息神怒的方法」這意思很清晰，不能說是過分籠統和不夠鮮明。至於第一點，有釋經者提出相反的意見，即是這字在普通希臘語中通常的意思正是「止息神怒之法」。[18]

另一種解釋（三B）將這詞解為（1）「挽回蓋……就是挽回的地方」、（2）「使神息怒的地方」、（3）「贖罪的地方」、（4）「補贖的地方」、（5）「神的憐憫和寬恕（彰顯）的地

---

15 Cf. Fryer, 'Romans 3:25' 104-5. 例如：形容詞 σωτήριος = 'saving, bringing salvation', 中性名詞 σωτήριον = salvation（BAGD 801-2 [s.v. σωτήριος]）。

16 （1）'an act of expiation for sin / conciliation'（Robinson 44 / Stowers 223）；（2）'an expiation'（RSV; Ziesler 113; Young, 'ΗΙΛΑΣΚΕΣΘΑΙ' 170-71; Hooker, *Pieces* 42）；（3）'means of expiation'（Schlier 111; Dunn 1.171, cf. 180; Morgan 92），'a means of expiation'（Fitzmyer, *Gospel* 180 n.8; Gaston, 'Jerusalem' 69; Cousar, *Theology* 63-64; Byrne 127, 132），'a means by which sins are forgiven'（Louw 2.61; cf. TEV），'the means of expiating sin'（NEB），'means of expiating sin / a means of removing sin'（Kaylor 74），'that which expiates sin'（F. Büchsel, *TDNT* 3.319-23, *TDNTA* 365-66）；（4）'a propitiation'（KJV, NKJV, NASB）；（5）'means of propitiation'（Morris 182; Moo I 237；Ridderbos, *Paul* 187）。

17 Fryer, 'Romans 3:25' 105.

18 Moo I 235, with reference to A. Deissmann, 'ΙΛΑΣΤΗΡΙΟΣ and ΙΛΑΣΤΗΡΙΟΝ. Eine lexikalische Studie', *ZNW* 4 (1903) 193-212 (195-211).

方」，即是（6）「施恩座」。[19] 用來支持這種解釋的理由包括下列數點：一、這詞在七十士譯本最常見的意思是「施恩座」，[20] 任何猶太或外邦基督徒，只要他熟悉七十士譯本，都會看見羅馬書這詞便想起利未記十六章的施恩座。二、原文在新約另外出現的一次（來九5），意思也是「施恩座」。[21] 三、這意思與本段的文理相符：全人類都有罪，基督流出自己的血作爲祭獻，祂就是新約的「施恩座」，就是神與罪人相會、向他施行赦免的地方（參：出二十五22；民七89）；四、早期的希臘教父和其後的許多釋經者，包括路德和加爾文，都支持這種解釋。[22]

另一方面，有釋經者認爲此解釋是可能性最少的一個。[23] 用來

---

[19] （1）李常受 1.74, 67（Witness 59, 53），參 2.284（Witness 602）；（2）'place of propitiation'（Simpson, *Words* 10-12）；（3）'place of expiation'（J. Roloff, *EDNT* 2.186 [s.v. ἱλαστήριον 2]）；（4）'the/a place of atonement'（Stuhlmacher 58-59 / Stuhlmacher, *Reconciliation* 80）；（5）Manson 943*b*（§819a）；（6）F. Büchsel, *TDNT* 3.321; Davies, *Paul* 237-40; Fryer, 'Romans 3:25' 105-11; J. M. Gundry-Volf, *DPL* 282*b*-83*a*; Hultgren 55-60; Hunter 46-47; Lang, 'Gesetz' 309 n.3; Lee 75; Moo II 1129*b*; Motyer, 'Righteousness' 48; Richardson, *Theology* 225; Stendahl 23; Wilckens 1.191-92, 193; Schoeps, *Paul* 132（他認爲這是唯一可能的解釋）；盧格仁 137-39；洪同勉，《利未記》1.58-59（「或許」）。

[20] ἱλαστήριον 在 LXX 出現 28 次，其中二十次是指施恩座，計爲：出二十五18、19、20（兩次）、21、22，三十一7，三十五12（MT 15），三十八5、7（兩次）、8（MT 三十七6、8、9）；利十六2（兩次）、13、14（兩次）、15（兩次）；民七89。另外八次見出二十五17（參註 4）；馬加比肆書十七22（參註 11）；摩九1；結四十三14（三次）、17、20。（Cranfield 1.214 和 Moo I 233 都說，這字在 LXX 的 27 次中有 21 次是指施恩座；「21 次」可能是包括出二十五17，「27 次」是否因沒有把馬加比肆書一段計算在內呢？）

[21] 施恩座是舊約會幕中以精金製成的、約櫃的上蓋（出二十五17，三十七7）；在每年一度的贖罪日，大祭司要依次把爲自己和本家贖罪的公牛之血，以及爲全以色列民贖罪的公山羊之血，灑在施恩座的上面和前面（利十六14～15），因此這物質的蓋便與赦罪拉上關係而成爲「贖罪蓋」（來九5，思高）或「蔽罪座」（同節和合小字）。

[22] Cf. Fryer, 'Romans 3:25' 106-7; Moo II 1129*b*.（後者說，'it seems likely that Paul uses the word with this meaning', 但 Moo I 234 則強調，'the word does not mean "mercy seat," but that it *refers* to the mercy-seat.'〔參下面註 37。〕兩種講法似乎互不協調。）

[23] Stowers 209-11 (209). Lindars（'Hebrews' 418-19 n.13）也是不接受「施恩座」的解釋。

反對這解釋的理由包括以下數點：一、這詞在七十士譯本不但可指施恩座，也可以指其他東西，例如祭壇的「槽緣」（結四十三14，現中）；所指的是甚麼，文理總是有清楚的提示。除了最初的一次（出二十五17），這詞在七十士譯本用來指施恩座的二十次，總是有冠詞的。[24] 在本節則並無冠詞，文理亦無清楚的提示，表示所指的是施恩座。因此，不能從這個單獨使用、無冠詞的字便看出施恩座來。二、施恩座是隱蔽在至聖所內，只有大祭司一年一度可以看見的，這裏的文理卻強調公開的展示。三、保羅在本書的思想，不是像希伯來書的作者那樣在利未制度的象徵領域中往來。四、同時以耶穌為流血的祭牲及灑血的地方，這樣的圖像是使人感到迷惑的，甚或是自相矛盾的。[25] 五、施恩座所預表的不是基督，而是十字架。六、羅馬教會的成員主要是外邦基督徒，若這裏是暗指施恩座，他們是不會明白的。七、若保羅一聲不響地把基督比擬為灑血在其上的蓋，而對此完全不加解釋，這是十分奇怪的。八、基督付出重價成就人的救贖，保羅對祂衷心感激（參：加二20），因此，他很不可能會把基督比擬為聖殿或會幕裏的一件死物。[26]

這些反對理由不是無法推翻的：一、保羅在第一至三章所論世人都犯了罪的事實，自然會使他想起贖罪日；對任何一個猶太人、尤其是猶太拉比來說，人犯了罪的事實特別在贖罪日那天是昭然若揭、迫壓心頭、令人擔憂。原文並無冠詞，因為保羅的目的並不是

---

[24] J. M. Gundry-Volf（*DPL* 282*b*）'contrast the anathrous use in the LXX and Heb 9:5' 這話裏面的 'anarthrous', 顯然是 'articular' 之誤。

[25] D. A. Campbell 136 n.1 用類似的理由反對將 προέθετο 解為「公開展示」：「難道基督的死同時是擺設在聖所內的陳設餅，以及隱藏在至聖所內的、約櫃上的贖罪蓋麼？」

[26] Cf. Cranfield 1.214-15; Kuss 157; Käsemann, 'Römer 3:24-26' 153; Kümmel, 'Justification' 6-7; Ladd, *Theology* 431; Lohse, *Märtyrer*（見註 10）151-52, cited in Stuhlmacher, 'Romans 3:24-26' 97-98; Morris 181-82; Morris, 'Rom. 3:25'（relevant arguments accepted and summarized by Hill, *Words* 40-41）; Stott 114; Seeley, *Death* 19-27.

要在嚴格的意義上把基督認同爲「那」施恩座，而是要指出，基督「憑著他的血」就是最卓越的「施恩座」，神的憐憫在這個地方顯明得至爲清楚。原文並無冠詞，亦可以解釋爲體裁使然：這詞是個謂語，按新約的用法，謂語通常是無冠詞的。[27] 二、舊的施恩座是隱藏在至聖所內，新的施恩座是公開展示出來，這對比可能正是保羅有意說明的、在新舊施恩座之間一個重要的分別；基督之死不但是對應著、而且是超越舊約的贖罪禮儀，因此上述的對比不但沒有損害舊約的預表（隱藏的變成公開的），反而使這預表顯得更爲有力。[28] 三、在羅馬書三章二十四至二十六節，和希伯來書九章一節至十章十八節這兩段經文之間，除了相同的用詞外（「施恩座」：本節，來九5〔新約僅此二次〕；「救贖」：24 節，來九15〔參 12 節〕），還有更重要的、主題上的相似：希伯來書強調舊約禮儀的不足（九1～10）和基督有效的祭獻（九11～28）——舊約的牲祭不能除罪（十1～4），唯有基督是真正及完全的祭物（十5～10），祂獻己爲祭成就救贖（九11～14），藉著祂的死確立新約（九15～22），然後進到天上顯在神的面前（九23～28），這位在天上的聖所事奉（八1～5）、作新約中保（八6～13）的大祭司已登上寶座（十11～14），在新約底下不用再爲罪獻祭（十15～18）；[29] 照樣，保羅說神已藉著耶穌的死成就了救贖。[30] 尤其值得留意的是，基督「受死贖了人在前約之時所犯的罪過」（來九15），神把基督公開展示爲挽回祭，爲要顯明神的公義，「因爲以前他因寬容放過了人的罪」（羅三25，思高），這兩種講法都是把

---

[27] Cf. Stuhlmacher, 'Romans 3:24-26' 99; Fryer, 'Romans 3:25' 108; Moo I 234 n.44.「謂語（亦稱「表語」或「述語」）是 predicate 的翻譯；「表語的」（predicative）與「定語的」（attributive）相對。

[28] 依次見：Fryer, 'Romans 3:25' 109; J. M. Gundry-Volf, *DPL* 283*a*.

[29] 參《來》2 大綱「肆：基督的大祭司工作（八1～十18）」。

[30] Cf. Moo I 246.

基督的祭獻，看爲神處理基督之前人所犯之罪的真正和有效的方法。[31]

四、希伯來書九章十一至十四節，把基督同時描寫爲獻祭的大祭司和被獻的祭牲，這同樣是不合乎嚴格的邏輯要求。基督作爲舊約祭獻禮儀所預表的實體，是超越舊約之禮儀的；因此，當基督被描寫爲應驗舊約的預表時，一些主題不合乎現代邏輯地互相交織，是不足爲怪的。其實，本節以基督爲施恩座，其重點不是在於灑血的禮儀，而是在於一個新的贖罪或使神息怒的**地方**之設立，這新的地方勝於舊的地方。[32] 事實上，施恩座早已和約櫃一同消失，大祭司灑血的動作只是作在一個幻想的施恩座之上而已；因此，這行動的意義不在於把血實實在在的灑在實質的物體（施恩座）上，而是在於象徵性地作成贖罪之工，使人得以與神和好。[33] 五、基督和十字架不能分開，基督是「憑著他自己的血」被神公開展示爲施恩座；這就是說，這施恩座是「基督在十字架上」。[34] 六、認爲外邦基督徒不會明白利未的祭祀制度，這種假設是值得懷疑的。哥林多教會的成員主要是外邦基督徒，保羅寫信給他們，亦有引用舊約和提到猶太人的制度（例如：林前五7，十1～11；林後三6～16）；他在羅馬書中多次引用舊約聖經，這表示他並不認爲他的讀者並不認識聖經；外邦基督徒像猶太教的歸教者一樣，受到聖經方面的教導，因此他們很可能透過七十士譯本而對舊約的利未祭獻有所認識。[35] 若是這樣，第七點反對理由也就不是決定性的。八、這個反對理由較爲主觀，其說服力也就不大。

---

[31] 舊約的牲祭只有預示性的功用，牠們是那將要來的、真正有效的、完全的贖罪祭的先兆（Edwards 106；Westerholm, 'Grace' 70; Schreiner, *Law* 162）。

[32] Cf. Fryer, 'Romans 3:25' 110; J. Roloff, *EDNT* 2.186*b* (s.v. ἱλαστήριον 2).

[33] J. M. Gundry-Volf, *DPL* 283*a*. 關於約櫃的遭遇，可參《來》2.57。

[34] Cf. Fitzmyer II 121; Fryer, 'Romans 3:25' 109: the new mercy-seat 'is Christ-on-the-cross'.

[35] 依次見：Hultgren 59; 及 Fryer, 'Romans 3:25' 110-11; Moo I 234-35.

小結 筆者認爲，雖然上述對「施恩座」的解釋所提的反對理由，不足以攔阻我們按舊約施恩座的背景來解釋原文那個字，這字卻不宜、甚或不能翻譯爲「施恩座」，因爲這字在七十士譯本也用來指施恩座以外的其他東西（參反對理由一），而且在聖經以外的希臘文獻中常用來指爲要使神明息怒的紀念碑或柱石。[36] 因此，可能最好的看法是這樣：原文在這裏的意思是「除罪之法」或「使神息怒之法」（即上文的〔三A3〕或〔三A5〕），但是保羅同時暗指舊約的施恩座，表示耶穌作爲神所展示新的贖罪或使神息怒之法，成就了舊約施恩座所預表的救贖。[37]

「贖罪」抑或「使神息怒」？ 接受了原文在這裏的意思是「除（贖）罪之法」或「使神息怒之法」這個結論之後，我們還要討論在二者之間如何取捨的問題。兩者各有不同的重點：「贖罪」（參新譯）的行動是針對引致神人之間關係破裂的罪，其目的是要使罪失效，使人得蒙赦罪（參現中）；獻上「挽回祭」（和合）的行動，則是針對人所冒犯了的神，其目的是要使神息怒，使祂的怒氣化爲善意和恩澤。[1] 就本節而論，一些釋經者指出「使神息怒」這解釋的一些弱點：這個思想在本節的文理中並不明顯；保羅沒有

---

[36] Moo I 234, with reference to Deissmann, 'ΙΛΑΣΤΗΡΙΟΝ'（見註 18）207-8. Moo 的原文提到 'memorials and sacrifices', 但是根據 Stuhlmacher（'Romans 3:24-26' 97）'up to now we have evidence for *hilasterion* = expiatory sacrifice (rather than expiatory inscription or expiatory stele) neither in the Septuagint nor elsewhere'.

[37] Cf. Fitzmyer, *Gospel* 180 n.8: ἱλαστήριον = 'best translated as "a means of expiation," with an allusion to the *kapporet* of Exod 25:17-20'; Fitzmyer II 350; Moo I 234: ἱλαστήριον 'does not *mean* "mercy seat", it 'alludes to the mercy seat'; 237: best translation = 'means of propitiation' or 'propitiatory sacrifice'. 類似的「複合解釋」還有：（1）Fitzmyer I 840*b*（§ 41), Fitzmyer II 121: ἱλαστήριον = 'mercy seat', the new 'means of expiating (wiping away) the sins' of human beings;（2）Black 61: 對非猶太人的讀者來說，這字最自然的意思是 'propitiatory offering', 猶太人則會把它解爲「施恩座」；這兩種（和另外三種）解釋不是互相排斥的。

[1] 這方面的爭議之背景，可參《來》I.187-88 註 32。

明白地將十字架和神怒氣的轉移連起來，我們不能引一章十八節為證，因為本節離開該節太遠了；在猶太傳統中（這有別於異教的傳統），獻祭的重點是在於處理罪（贖罪或除罪）而不在於改變神的態度（使神息怒）；若保羅要表達後面這個意思，他卻沒有在本書任何地方清楚的表明這一點，這是令人感到奇怪的；神要滿足祂自己的公義之要求，這種講法是古怪的，好像神不是全然自主似的；在新約裏，神從來不是「使……息怒」的對象，因為神根本就是在人的一方。[2] 在這裏，「公開展示」這行動的主詞是神，這就表明保羅想到的是贖罪而不是使神息怒。[3] 有釋經者甚至認為，「使神息怒」的觀念可以棄而不用。[4]

另一些釋經者則指出，「公開展示」的主詞是神，這一點不足以證明保羅不是在想到使神息怒，因為在七十士譯本裏，與討論中的名詞同字根的動詞以神為主詞的時候，有時亦是或至少含「使神息怒」之意（例如：出三十二14；王下二十四4）。[5] 羅馬書本段的文理不但容許、而且要求這字有「使神息怒」的意思：保羅在上文（一18～三20）已辯證所有的人都是罪人，都是在神的忿怒之下（一18，參二5，三5），因此我們有理由預期，神藉基督成就的救贖同時消解了神的忿怒；而在本段裏面，唯一可以解為挪掉神的忿怒的，就是討論中的這詞。[6] 當然，這裏的意思絕不是說人用自己

---

2 Ziesler, 'Romans 3:21-26' 358（前五點）；LN 40.12（最後一點）。

3 Dunn, 'Death' 138; Thornton, 'Romans' 54*a*. Hultgren 58 則根據動詞 ἱλάσκεσθαι 在 LXX 的用法，認為 ἱλαστήριον 不能解為 'expiation': 動詞的意思是「贖罪」時，其主詞是人；若以神為主詞時，這字的意思便是「憐憫」、「寬恕」等。（作者採「施恩座」的解釋。）

4 Hultgren 57.

5 Cf. Morris, *Preaching* 138-39; Hill, *Words* 29-30. 有關的動詞為 ἱλάσκομαι.

6 Morris, *Preaching* 167-70; *Cross* 225-26; Hill, *Words* 39. 這兩位學者進一步引用馬加比肆書十七22 以支持其說：這字在七十士譯本只有一次不是指敬拜禮儀用的物件，而在這一次（馬加比肆書十七22），這字有「使神息怒」的意思：七個兄弟之死被視為使神的怒氣止息（貳書七33、37～38 明說神的忿怒是在百姓的身上）；鑑於馬加比肆書十七22 和羅三21～

的方法試圖使神息怒（如在異教的觀念），而是神自己提供基督在十架上之死爲使神息怒的方法。[7]

討論中的問題不宜分化爲兩個對立和互不相容的答案。[8] 好些釋經者都同意，不論採納哪一個譯法，原文名詞在這裏其實同時包含了「贖罪」和「使神息怒」這兩個意思，儘管他們達到這個結論的方法，以及他們在解釋上的重點，都不盡相同。例如：（一）保羅的邏輯是，耶穌之死把神的忿怒移開了（使神息怒），但本段同時把神描寫爲提供祭物者而不是祭物所獻與者（贖罪），故此譯爲「贖罪之法」。（二）贖罪的需要，是基於罪人要在末日面對與他們爲敵的神而死在罪中。對保羅來說，「贖罪」的意義是來自「使神息怒」的觀念（故此譯爲「挽回祭」）。[9] 若必須作出重點上的選擇，前者可能較爲可取，因爲經文說「神公開展示耶穌爲……」，表示這行動的對象是罪或罪人，多過是神自己，故此「……爲贖罪之法」是主要的意思；但是與此同時，文理要求經文亦提及神的忿怒被除去，因此「……爲使神息怒之法」的意思亦必須包括在內。[10] 不過，我們不一定要作出選擇。事實乃是，「贖罪」和「使神息怒」的關係十分密切：罪是惹動忿怒的（四15），

---

26 之間在思想上十分相似，這字在本節可推定爲同樣具有「使神息怒」的意思（Hill, *Words* 41-43; Morris, *Preaching* 170; 'Romans 3:25' 42-43）。不過，上文曾經指出，兩段在思想上有分歧之處〔見上面「『挽回祭』（三25）的意思」之下的註 14 及所屬正文〕，因此不宜以馬加比書該段爲本節用詞的背景，而這字在該段的用法亦只有參考價值，不能用以支持本節的解釋。

[7] Morris, *Preaching* 183; Michel 152.

[8] A. E. McGrath（*DPL* 196*a*）認爲這爭議必須被視爲「不分勝負」（'this debate must be left open'）。

[9] （1）Dunn 1.171;（2）Witherington, *Narrative* 167, cf. 163-4. 認爲原文同時包含兩個意思的釋經者，還包括：Barrett, *Reading* 16; *Paul* 115（他認爲保羅很可能同時暗指施恩座，116）；Moo I 235-37; Moo II 1129*b*; Seeley, *Death* 24-25, 27, 136（ἱλαστήριον = '[a] propitiating expiation'）；Wintle, 'Justification' 61.

[10] Cf. Wintle, 'Justification' 61.

因此：（一）贖罪之所以是必須，是由於神與人之間的關係要求人的罪必須被處理好；（二）若罪藉著贖罪的行動獲得赦免，即是神對罪（和罪人）的忿怒亦告止息；換言之，「贖罪」的結果就是「使神息怒」，而兩者（「贖罪」和「使神息怒」）都是「補贖」工作的一方面。[11] 因此，我們若把原文譯為「補贖之法」，[12] 便可以將「贖罪」和「使神息怒」這兩個意思同時包括在內。如上言，這詞可能同時暗指舊約的施恩座，不過，保羅沒有試圖把基督作為補贖之法的思想，沿著舊約祭祀禮儀的路線發揮為祭獻的理論（參較希伯來書）。[13]

三24～26：另兩種解釋　本段（三21～26）的註釋引言早已發出警告，雖然本段的篇幅不長，卻必須認真小心和詳細地處理。除了以上所採納為正確的解釋外，還有至少兩種與此不同的解釋，以下要討論。這些理論主要是牽涉第二十四至二十六節。

（一）一位釋經者將第二十四至二十六節翻譯如下：「神公開地把他（基督）推出來作為補贖之法，是藉著他的血，是為著信〔即是有信心的人〕，他要藉此表明他的義，就是他寬恕了在他的忍耐時期人所犯的罪，他要藉此在現今表明他的義，為要使他自己為義並且稱那信耶穌的人為義。」[1] 這譯法和背後的解釋跟上文所

---

11 關於這些譯法的中英對照，可再看「『挽回祭』（三25）的意思」之下的註 2。

12 Cf. Bruce, Review 60（他認為最好的譯法是 'the agent or means of atonement'; 但我們已在上文「『挽回祭』（三25）的意思」第一個看法的討論中指出，ἱλαστήριον 不大可能是陽性名詞）；Dunn 1.171（'medium of atonement'）。

13 Barrett, *Paul* 116: 'What we have . . . is a passing allusion [to the lid of the ark] rather than an attempt to work out a sacrificial theory.'

1 Kümmel, 'Justification' 11: 'God has publicly set him (Christ) forth for faith as a means of atonement through his blood, and thereby he wanted to show his righteousness in remitting the sins committed during the time of his patience, and thereby he wanted to show his righteousness in the present in order to be righteous himself and to justify him who believes on Jesus.'

採納的解釋有三點重要的分別：「寬容」被視為與「赦免」同義；「因為（他……寬容）」的原文結構被解為有媒介性的意思（=「藉著赦免了……」）；「神的義」被解為神的拯救之義，即是祂使人稱義的行動，如在二十一和二十二節一樣。現在我們要檢視作者用以支持這解釋的論據。

（1）作者根據他對「寬容」原文（希臘文聖經僅此一次）在聖經以外用法的字詞研究指出：這字最常見的意思是「免除、寬恕」，這個意思從同字根動詞的用法（這動詞也是「免除、寬恕」之意）獲得證實（雖然這並不排除名詞可以有「寬容、放過」之意），因此，這詞在羅馬書三章二十五節是哪一個意思，只能根據文理斷定。[2] 可是，若保羅的意思是「赦免」，他大可以用普通的「赦免」一詞（如在西一14；弗一7），但是他選用了本節這較罕見的詞，這事實本身就已提示我們，他對二詞作出區別。[3] （2）「神的義」若解為神公義的屬性，則這詞語在短短數節之內便改變了它的意思（比較 21～22 節），這是奇怪的。[4] 但這現象不足為怪，因為在更短的一節的篇幅內，「律法」一詞的意思亦因著文理而有所改變（在 21a 是指摩西律法作為一個制度，在 21b 是指摩西五經作為舊約聖經的一部分）。[5] （3）神差遣基督到世上來之

---

2 Kümmel, art. cit. 4. 認為 πάρεσις = ἄφεσις 的其他作者，參三25b 註釋註 7。

3 Cf. Taylor, 'Rom. 3:25' 298; Barrett 75. Käsemann 98 對此提出答辯，他說「在一個分歧的傳統中〔他認為保羅在24～26a 引用了早期的傳統資料，見下文〕，〔πάρεσις〕比……ἄφεσις 更強調法律的意味」；可是 Kümmel 並不接受 24～26 節含有保羅對猶太基督徒傳統之解釋這個理論。認為 πάρεσις 有別於 ἄφεσις 的其他作者，參三25b 註釋註 8。Moo I 240-41 指出：παρίημι 可與 ἀφίημι 同義，但只有當後者的意思是「忽略」時（依次見：路十一42；太二十三23）才是這樣，當 ἀφίημι 的意思是「赦免」時，παρίημι 就不是同義的。

4 Kümmel, art. cit. 8.

5 Cf. Murray 1.110; Denney 609*a-b*. Kümmel 又認為，ἔνδειξις 的意思不是「證明」（德文 Beweis = 'demonstration'）而是「顯明」（Erweis = 'manifestation'）。他說，神要「證明」甚麼這個思想十分古怪，尤其因為神要向誰提出證明，這個問題完全沒有清楚的答案；保羅

前，他的「忍耐」並不在於忽視罪，而是在於施加「不予毀滅，乃要引致悔改的刑罰」；因此「寬容」一詞原文的意思不可能是「越過」。[6] 可是，這種「不予毀滅，乃要引致悔改的刑罰」，正是在一真正的意義上對罪的一種「越過」或寬容，因爲「罪的工價乃是死」（六23）；[7] 如上文指出的，神沒有完全照著人的罪所應得的刑罰來懲罰他們，這就是祂的「寬容」了。

（4）在「寬容」原文意即「赦免」這解釋的基礎上，作者將「因爲他……寬容」解爲「藉著赦免〔罪惡〕」。[8] 原文的結構確實可以有這種媒介性的意思，[9] 可是作者在這裏需要如此解釋，只是由於他把「寬容」原文解爲「赦免」；一旦接受了「寬容」這個意思，有關的結構便可以自然地解爲具有指出原因和追溯過往的意思（由於所已發生的事），而這種意思是這結構「在希臘文的古典及希臘時期壓倒性的用法」。[10] 保羅剛在上一節用了「藉著……的

絕對不會把神的行動描寫爲一種必須的行動，其必須性是可解釋的，是神也必須順從的（art. cit. 8, 12-13）。當然，神必須向人「證明」甚麼這想法是荒謬的；另一方面，神的行動不是無緣無故的，其中的意義到某程度是可以被人理解的（Kuss 158）。Kümmel 又說，「任何人可以質疑神的作爲，而神因爲人的懷疑就要『證明』這種懷疑是沒有根據的」這種想法，在羅九19-20 的事實底下，顯得極其怪異（art. cit. 9）。這論點的說服力也不大，因爲在該段保羅談話的對象是個「跟上帝頂嘴」的人（20 節，新譯、現中）。以上兩點沒有放在正文討論，是因爲作者給予 ἔνδειξις 的意思，是筆者認爲可接受的；只是作者對另外那個意思的否定，其根據並不穩妥。筆者認爲原文這字應如何翻譯並非關鍵性的問題，兩種譯法都符合文理，「顯明」亦可能牽涉「證明」之意。參三25b 註釋註 5。

6 Kümmel, art. cit. 10. Cf. Käsemann 99.

7 Cf. Pfleiderer, *Paulinism* 1.93-94:「只有足量的刑罰，即是流血的死刑〔指耶穌之死〕，才足以證明神的公義。」Piper（'Romans 3:25, 26' 115-16）指出，Kümmel 和 Käsemann（參下面註 20 所屬正文）堅持，保羅將基督之前的時期看爲忿怒（一18～三20）而不是寬容的時期，這是過分簡化了保羅的神學，因爲世人不悔改、「爲自已積蓄忿怒」（二5）的時候，保羅仍稱之爲神顯出祂的「恩慈」的時候（二4）。

8 Kümmel, art. cit. 10: διὰ τὴν πάρεσις = 'through the remission'. Cf. Käsemann 99.

9 Cf. BAGD 181*b* (s.v. διά B II 4 a, b); BDF § 222; MM 146*b* (s.v.).

10 Meecham, 'Romans 3:25f' 564*b*. Cf. Moo I 241.

救贖」這種表達媒介意思的普通結構，[11] 若果他在本節要表達「藉著赦免」的意思，他實在沒有理由要採取一個較不常見的用法。（5）作者認爲，按我們在上文所接納的解釋，「在今時」是難以明白的，即是難以明白神爲甚麼要在現今這末世性的時候證明祂的公義。[12] 可是，經文似乎將現今和基督來臨前的時期作對比（作者也承認此點），在這對比之下，這樣的思想是完全可理解的——神要藉著基督之死，把人在此之前可能至多也只是模糊地看見的（神公義的屬性），一覽無遺地顯明出來；因爲「基督的十字架把神的忿怒在歷史上以可見的形式顯明出來：十字架是神向人的一切不虔不義所發的怒氣至高的啓示」。[13]

還有幾點值得留意：在經文中並無「又」字把「要顯明神的義」和「好……顯明他的義」（25b、26a）這兩個平行的詞語連起來（按作者的解釋，則應有這個連接詞才對）；[14] 第二十六節下半的「（自己爲）義」字很難解爲「有恩慈的、慈悲的」；經文提到「補贖之法」和基督的血，因此，單以恩典和慈愛來形容神在基督裏的行動，顯然是不夠的。[15] 基於以上的討論，我們可以這樣下結論：這位作者的解釋也許不是絕不可能的，不過其論據並不穩妥，比較之下，上文所接受傳統的解釋是可取得多。[16]

---

[11] διά + genitive (τῆς ἀπολυτρώσεως).

[12] Kümmel, art. cit. 8.

[13] Richardson, *Theology* 77. 十字架「啓示」神的忿怒這種講法是合適的，因爲唯有藉著基督之死（並且在聖靈的啓迪下），人才可以知道神對罪的忿怒之強度。

[14] 留意作者的譯法（參註 1）：'God has publicly put him (Christ) forward . . . , and [1] thereby he wanted to show his righteousness in remitting the sins committed during the time of his patience, *and* [2] thereby he wanted to show his righteousness in the present . . .' 參三 26a 註釋註 7。

[15] Kuss 158-59.

[16] 因此，筆者也不接受下面的解釋：（一）在 25～26 節，δικαιοῦν 是與 δίκαιος 和 δικαιοσύνη 極緊密地相連的，而 δικαιοσύνη 在這裏的意思是神的幫助和拯救的行動（如

（二）按另一類的解釋，保羅在這幾節經文（三24～26）採用了一則早期的基督教公式，然後按他自己對神在基督裏的拯救行動之理解，對這公式重新解釋。這類解釋主要有兩種版本。（二A）布特曼倡議，在二十四、二十五兩節，保羅引用了傳統資料，只有「蒙神的恩典」、「白白地」和「藉著人的信」這些詞語是保羅加上的解釋；這看法的理由有三點：只有在這裏基督被稱爲「贖罪祭」；保羅的習慣是用「十字架」來指基督之死，不是用「他的血」（25 節）；神的義要求人先時所犯的罪得贖，這思想在保羅書信中別無他例。[17] 在這三點之外，布氏的門生凱撒曼又提出另外四點：第二十四節和第二十三節之間的句子結構不銜接；多個字詞都不是保羅常用的（「寬容」、「先時所犯的罪」、「公開展示」〔原文用在這意思上〕、「義」在 25 節用作神的屬性、「救贖」）；這幾節經文超負荷的體裁；[18] 真正的關鍵是在於「25b 和 26a 在形式上平行，但在實質上有異」。[19] 凱撒曼認爲，基督之前的時期不可能突然在神的「寬容」、「忍耐」這些字眼之下出現，而不是在「神的忿怒」之下（參一18），而且「寬容」原文應解爲「赦免」，[20] 因此他提倡以下的看法：由於 25b 和 26a 宣告同一件救恩事件，二者是真正平行，可是二者所表達的觀點不同：第二十四、二十五節是早期教會的看法，以神的義爲神守約的信實，這

Käsemann 的解釋），因此，δικαιοῦν 在這裏的意思就染上了另外二字較廣義的色彩，不是僅指一種「純法庭裁判式的宣告」（Watson, 'Justification' 37）。（2）δικαιοσύνη θεοῦ 所指的，不是神的一種屬性，也不是人在神面前的品質，而是神對人的行動，在神和人之間建立新的關係（Kertelge, *Rechtfertigung* 305）。

17 Bultmann, *Theology* 1.46, cf. 293.

18 Käsemann, 'Römer 3:24-26' 150-51.（關於第一點，Käsemann 95 說唯一的解決辦法就是認爲保羅是在引述一首詩的片段。）Cf. Reumann, 'Rom. 3:21-31' 435-39（提出五個理由）；Talbert, 'Rom. 3:24-26' 287-88（提出四方面的理由：語言、體裁、神學、文理）。

19 Käsemann, art. cit. 152.

20 同上 151。比較上文第一類看法（Kümmel）的第一、三點理由。

信實使祂藉基督之死所成就的赦免，更新了以色列所毀的約；第二十六節則是保羅的看法，神的義主要不是恢復和以色列所立的舊約，而是使罪人得稱爲義。[21] 按這種理解，第二十四、二十五節的「猶太基督徒的認信」在第二十六節「被修正或至少加上註解」。[22]

（二B）另一釋經者認爲，保羅所引用的傳統片段是在第二十五、二十六節，不是二十四、二十五節，理由如下：（1）除了第二十四節開首的分詞「稱義」所引起的銜接問題外，所有其他的重要論點都是關乎第二十五節而非二十四節，而且第二十五節開首的關係代名詞「他」字，常標誌著一傳統片段的開始。[23]（2）第二十六節較可能是傳統資料的一部分而不是保羅自己加上的話，因爲：第二十五、二十六節（按這位作者的編排）顯示一種形式上的平衡結構，是第二十四至二十六節（若視爲一個單元）所沒有的，而這種平衡對稱的排列法——那兩句平行的話（「要顯明神的義」、「好……顯明他的義」）是同義的或互相補充的——就提供了明白本段經文意思的線索。[24]（3）若把第二十五、二十六節（視爲傳統資料）抽出來，保羅的思想便合乎邏輯地和連貫一致地發展下去；例如，第二十七節和第二十四節一氣呵成的表達了這個意思：「我們既是藉著那在基督耶穌裏的救贖，因著神的恩典而白白地稱義，我們那裏能誇口呢？沒有可誇的了。」[25]

在評估這第二類的理論之前，關於保羅書信含有保羅之前的傳

---

[21] Käsemann, art. cit. 153-54. Cf. idem, *Questions* 177-78; Käsemann 95-101, esp. 100-1.

[22] Käsemann, *Questions* 177. Cf. idem, art. cit. 154; Käsemann 99. 接受 Käsemann 的理論的釋經者包括：Kertelge, *Rechtfertigung* 48-62, 71-84; Reumann, 'Rom. 3:21-31' 439, 442, 449, 451（cf. idem, *Righteousness* 36 [§ 70]）。

[23] Talbert, 'Romans 3:24-26' 288, 289. Conzelmann（'Current Problems' 177）也是認爲，24 節是保羅自己的話，用來引介 25 節的引句（cf. Morgan 90）。

[24] Talbert, art. cit. 289-91.

[25] Talbert, 同上 291-92。作者（292-96）進一步認爲，25～26 節不屬保羅的原著，而是後來有人加上的。

統資料這種聲稱，以下的觀察值得留意：（1）保羅有時採用或引用傳統資料，這看法在原則上是無可厚非的；可是我們必須認定，認爲某些經文是或含有傳統資料的這種正面結論，都是十分暫時性的，而不是被證明爲確實無誤的。[26] 除了清楚的引句外，並無任何獨立的文獻可以準確地說明保羅用了哪些傳統，釋經者只能籠統地假定，保羅從教會的宣講、祈禱、預言、水禮、聖餐、教理問答，及其他的活動獲得靈感；[27] 因此，釋經者要幾乎完全倚賴從經文本身推理而得的想法。（2）既是這樣，認爲我們可以將保羅書信內的保羅前的資料和保羅自己的話準確地分開，是一種不正視現實的看法；一切有關保羅有否或究竟如何修改了他所採用的資料之重新構建，都必然是基於釋經者的事先假設和個人口味。今天可見的情形就是，釋經者對於數節或半節經文（甚或一個字或一個片語）持有不同意見，爭議永無休止。[28] （3）我們必須小心防範，免得這種理論成爲一種方法，使保羅教訓的一些重要方面被減弱，或是使我們在保羅的書信之間、或是在保羅和被假定爲他的資料來源之間，看出其實並不存在的不連貫情形。即使經文的某一項目確是來自保羅前的資料，這因素本身並不使這項目變成不是正當的保羅的話，或使這項目變成不是保羅教訓整體的一部分。[29]

回到上述第二種理論的第二版本（二B），筆者的回應如下：我們同意，認爲第二十四節是保羅引自傳統片段的一部分，這個見解的理由不夠充分。「稱義」、「因著（上帝的）恩典」、「白白地」、「基督耶穌」都是保羅的用詞（最後一詞在保羅之前沒有出

---

[26] Gaffin, 'Resurrection' 101-2. Cf. A. E. McGrath, *DPL* 194*a*.

[27] Reicke, 'Righteousness' 41.

[28] 同上。舉例說：根據「傳統公式」的理論，一般認爲 24 節的 δωρεὰν τῇ αὐτοῦ χάριτι 是出自保羅手筆；但是 Reumann（'Rom. 3:21-31' 441）認爲呈頭韻現象的 δικαιούμενοι δωρεὰν 二字是傳統公式的一部分，τῇ αὐτοῦ χάριτι 則是保羅的註解。

[29] Gaffin, 'Resurrection' 102-3.

現）；保羅似乎很喜歡在限定式的動詞之後（23 節的「犯了罪」）用同格的分詞（24 節的「稱義」）來繼續句子（例如：林後五12，七5，八18～20，十14～15）；[30] 名詞「救贖」在保羅書信並不罕見（羅八23；林前一30；弗一7、14，四30；西一14），因此並無足夠理由把這詞歸給傳統資料。總而言之，第二十四節應視為出自保羅手筆。[31] 但是除了這一點以外，筆者未能同意討論中的理論（二B）。理由如下：（1）該作者認為關係代名詞「他」字常表示傳統片段的開始，但是在作者引以為證的所有經文中（羅四25；腓二6；西一15；提前三16；多二14），「他」字都是主格，第二十五節的「他（耶穌）」卻是受格的；這一點似乎不利於傳統片段之說。[32] （2）作者從第二十五、二十六節看出來的形式上的平衡，是要把一些詞語刪除之後才得到的，這些詞語（「藉著人的信」、「信耶穌的人」、「在今時」）作者認為「幾乎可以肯定是加在傳統公式之上的」。[33] （3）作者對第二十四和二十七節的翻譯從文法的角度看是牽強的，因為文理既無明言亦無暗示「我們」。[34] 此外，若第二十五、二十六節是可以抽出來的片段，「稱義」是新一句的開始，則原文似乎需要改用另一個結構。[35] 以上的討論顯示，第二種理論的第二版本並無說服力。[36]

現在我們回頭評估上述第二種理論的第一版本（二A）。針對二A 的理論（以布特曼的門生凱撒曼所發展的那個版本為代表），

---

[30] Cf. BDF § 468(1); Stuhlmacher, 'Romans 3:24-26' 105 n.5; Meyer, 'Rom. 3:25-26a' 199.

[31] Cf. Piper, 'Romans 3:25, 26' 6-7; Meyer, loc. cit.; Wilckens 1.183-84.

[32] Reumann（'Rom. 3:21-31' 436 n.10）認為，這受格的關係代名詞「也許就是三25 不可能是引句開首的證據」。

[33] Talbert, art. cit. 289.

[34] 以上兩點參 Howard, 'Rom. 3:21-31' 225.

[35] 即是 genitive absolute: δικαιουμένων ἡμῶν . . . ποῦ ἡ καύχησις;

[36] 參 D. A. Campbell 44 n.1 對此理論的批評。

一些釋經者指出了其中不少的弱點：（1）第二十五節開首的關係代名詞「他」字理論上**可以**標誌一傳統單元的開始，可是，除了上文已指出的一點外（這字在此是受格，不是主格），更沒有清楚的體裁及韻律上的特色，把這兩節與保羅自己的寫作方法區別出來，因此，在缺乏這種支持證據的情況下，那個關係代名詞本身不能支持傳統片段之說。「引句」的長度不足以顯示任何的節拍，而介詞片語合爲一組的現象也不是獨特到一個程度，以致構成本段並非出自保羅手筆的有力理由。[37]（2）「寬容」和「先時所犯」的原文在新約只出現這一次，「挽回祭」的原文只出現兩次（此處及來九5），把這些詞歸於早期的基督教傳統是一種基於緘默的論據。不但如此，本段的一些重要字詞並非保羅詞彙之外的異物：論字「顯明」的原文在新約只見於保羅的書信（羅三25、26；林後八24；腓一28），在第二十五節譯爲「忍耐」的原文在新約出現唯一的另一次是本書二章四節（在該處譯作「寬容」），「（先時所犯的）罪」字亦見於哥林前書六章十八節；雖然「設立」的原文在第二十五節的意思（= 公開展示）似乎有別於這字另二次的用法（一13「定意」；弗一9「預定」），但是「活畫」（加三1）的原文在加拉太書的意思也是有別於這字另二次的用法（羅十五4「從前所寫」；弗三3「以前寫過」），卻沒有人認爲前者並非出自保羅的手筆。由此可見，基於「非保羅」字彙的論點並無穩固的基礎。就算我們認爲本段有些字詞不是保羅獨有的，而是傳統的詞彙，這也並不表示保羅是引用了保羅前的傳統**公式**，而只是表示他採用了人所熟悉的傳統詞彙而已。[38]

---

[37] Piper, 'Romans 3:25, 26' 8 (with reference to Schlier 109).

[38] Piper, art. cit. 8 (with reference to Schlier 109 and G. Delling).

（3）文理並無任何線索，表示保羅有意用第二十六節的話，來修正第二十五節的話。[39] 保羅的羅馬讀者並無今人所有的研究工具（像經文彙編及可供比較之用的其他的新約文獻），保羅怎麼可能預期讀者會發現，第二十五節的話在第二十六節被修正了？若保羅有意要讀者把兩節作爲對比，他至少應在第二十六節開首用一個反語氣的虛詞，但是兩節是一氣呵成的。[40]（4）至爲重要的，羅馬書三章二十一至二十六節是公認爲具有核心重要性的一段經文，若謂保羅在這樣的一段裏面先引用了一段傳統的公式，然後把它修正，這是難以置信的。遠較此理論更可能的看法是：本段全是保羅自己的原著，而特別第二十四至二十六節超負荷的體裁，是由於在解釋十字架的意義這事上固有的困難，也許部分也是由於一種自然的趨勢，就是在論及這麼嚴肅的題目時，容易採用一種或多或少是屬禮拜式的體裁。[41]

上述的兩種理論，其部分論點和論據是重疊的（「寬容」應解爲「赦免」、「神的義」在 25～26 節的意思與 21～22 節相同）。我們用了超比例的篇幅對這兩種理論（部分）詳加探討，因爲直至今天，這些理論（或其部分論點）仍爲不少釋經者接受，其影響力於此可見一斑。[42] 基於上面的討論，我們可合理地這樣下結

---

39 Kuss 161.

40 Piper, art. cit. 9.

41 Cranfield 1.200 n.1; also cited with approval by Piper, art. cit. 8-9.

42 舉例說明：（一）關於第一種理論：認爲 πάρεσις = ἄφεσις 的釋經者甚多，參三25b 註釋註 7（Motyer ['Righteousness' 48] 甚至認爲 RSV ['passing over'] 的譯法「幾乎可以肯定是錯的」）；Käsemann 99 同樣認爲 διὰ τὴν πάρεσιν 有媒介性的意思（= 'through the remission'）；Wilckens 1.195 及 Motyer（art. cit. 47-48）同樣認爲 δικαιοσύνη θεοῦ 在三21～22、25～26 的意思是一樣的。（二）關於第二種理論：Fitzmyer II 343 說，釋經者「一般都同意」（'it is generally agreed'），保羅在三24～26 採用了傳統公式，但同時加上自己的話。Longenecker（'Christology' 479）認爲布特曼等人的看法是對的；R. P. Martin（*DPL* 191*a*）舉出羅三24～26 爲保羅引用認信片段（'creedal fragments'）的一例；同作者（*DPL* 990*a*）又說，保羅在羅三24～26「顯然是編輯了猶太基督徒的一個補贖公式」；

論：（一）即使保羅在第二十四至二十六節確有採用傳統的資料，他亦已把這資料當作完全是自己的。[43]（二）認為保羅在這數節確是引用了傳統公式或採用了傳統資料的理論，並無足夠證據支持；我們至多也只能說，保羅採用了一些傳統的思想和詞彙。[44]

三21～26：總結 在本段，保羅回到一章十七節的主題上，對「神的義」的意思提供了「真確的註解」。[1] 我們若比較一章十六、十七節和本段，可見前段所預告的，在本段獲得較圓滿的說明：（一）「神的義」在前段是指神的拯救行動，這行動同時涉及義的賜予，是給那些相信的人的；本段讓我們更清楚的看見，神的義是神使人**稱義**的行動，在這行動中，神把義的地位賜給信**耶穌**的人。（二）「信」在前段是指相信、接受和順從福音，在本段則更精確地定義為**信耶穌基督**。（三）前一段說，神的義是本著信的原則顯明，這話在本段獲得補充說明：本段表明了神的義與律法、恩

Guerra 73 謂羅三24～25 乃保羅前的一個論基督的公式，這一點是毋庸置疑的；Klumbies（'Röm 3:21-31' 195, 199）認為 25 節是引句，26 節是保羅的修正。類似的看法可見於：Wilckens 1.183; Stuhlmacher, 'Romans 3:24-26' 96; Donfried, 'Romans 3:21-28' 61; Mack, *New Testament* 84-85.

按 Meyer（'Rom. 3:25-26a' 203-4）的分析，25～26a（按原文分節法）除了「藉著人的信」和「要顯明神的義」是保羅加上的片語外，其餘的話是保羅前的兩行文字（25a, 25b-26a）；「要顯明神的義」這片語是與下文無關的，隨後的 διὰ τὴν πάρεσιν κ.τ.λ. 並非繼續「要顯明神的義」，而是繼續和解釋動詞「公開展示」，得出的意思即是：神公開展示耶穌為（真）施恩座，為使（διά + accusative = for the sake of）先時人在神的寬容（時期）裏所犯的罪獲得赦免。這個理論充分顯示正文詳論的那兩種理論的影響。

[43] So Gaffin, 'Resurrection' 103. Cf. Reicke, 'Righteousness' 41; Dunn, 'Death' 131; Fitzmyer, *Gospel* 173; A. E. McGrath, *DPL* 194*a*; Ziesler 111; Ziesler, 'Romans 3:21-26' 357*b*.

[44] Cf. Schlier 109; D. A. Campbell 57; Moo I 220（作者認為保羅是依賴以耶穌之死為贖罪日祭獻之應驗的傳統）。Hultgren 62-63 認為三23～26a（按原文分節法）是保羅在較早時寫成的。這幾節是一篇講章的一部分；很可能有一次贖罪日，保羅在會堂裏講道，他宣告耶穌為「補贖的地方」（即是施恩座）。這個理論很有趣，卻是全屬臆測；作者在 23～26 節所看出來的交叉式結構並無說服力（參三23 註釋註 1）。

[1] Oepke, 'Δικαιοσύνη' 257 ('authentic commentary'). Cf. Kuss 22; Dodd 74.

典，和救贖的關係（21、24 節）。兩段都同樣強調：信心是稱義的原則或方法（一17，三22、25、26），[2] 這方法的功效是普世性的（一16、17，三22），[3] 救恩／稱義首先是關乎個人的（一16，三26）。[4]

在結束本段的研究之前，讓我們綜合本段有關稱義的教訓。

（一）消極方面，稱義是「在律法以外」的（21a）。雖然這片語並不是直接地連於分詞「稱義」（24a），但既然「神的義」（即是神使人稱義的行動）是在律法以外顯明出來，稱義之舉本身也是在一切遵守律法的行爲以外發生的。[5]（同理，第二十二節全節同樣適用於稱義之舉。）就人的方面而論，稱義是「白白的」（24a）、不用付出任何代價的。[6]

積極方面：（二）稱義是基於神的恩典（24a），又是藉　信靠基督（22a）、本於信心或根據信心的原則（26c）而得的。[7] 就稱義而論，這信心只是個領受的器官，絕不是使人得稱爲義的原因；但是作爲稱義的媒介（或方法），信心是絕不可少的，而且總是有效的（「加給一切相信的人」，22b）。

（三）稱義是藉著由基督耶穌所作成、並在基督裏繼續發生效力的「救贖」而來的（24b）；這救贖本身又與基督之死並列（基

---

[2] ἐκ πίστεως, ἐκ πίστεως Ἰησοῦ（一17，三26）；διὰ πίστεως Ἰησοῦ Χριστοῦ, διὰ πίστεως（三22、25）。

[3] εἰς πίστιν（一17），παντὶ τῷ πιστεύοντι（一16），εἰς πάντας τοὺς πιστεύοντας（三22）。

[4] παντὶ τῷ πιστεύοντι（一16），τὸν ἐκ πίστεως Ἰησοῦ（三26）。*Pace* Hooker, 'ΠΙΣΤΙΣ ΧΡΙΣΤΟΥ' 341; 作者認爲保羅主要是想到神的子民（即是在基督裏的新團體）整體的回應。

[5] 「神使人稱義的行動」= the justifying activity of God; 「稱義之舉」= the act of justification.

[6] δωρεάν 的另一個意思是「無緣無故地」（約十五25）。就事實而論，就人的本身來說，罪人得稱爲義是「毫無根據的」（'groundless': so Pfleiderer, *Paulinism* 1.182）。

[7] 22a, διὰ πίστεως = through faith; 26c, ἐκ πίστεως = on the basis or principle of faith.（若這兩個片語是有分別的話；但參三30 註釋末後兩段。）

督之死是「補贖之法」，25a），這就提示我們，為人作成救贖的是基督的祭獻。藉著這種雙重的並列（稱義與救贖、救贖與祭獻），稱義便與補贖[8] 發生一種直接和不能分的聯繫。補贖就是稱義的客觀基礎，是稱義實質上的原因。[9] 二者的密切關係可見於二者都由「藉著信」這片語來形容：神稱人為義的行動是藉著信心而生效的（22a），補贖的益處也是要藉著信心領受的（25a）；稱義是補贖的一項益處。與此同時，稱義亦與神本身的公義直接有關，因為補贖滿足了神公義的要求，[10] 補贖顯明神在稱信耶穌的人為義這行動中仍是公義的（26b）。

（四）「因信稱義」隱含了「納入基督之內」這個思想，因為稱義是藉救贖而來（這救贖本身是藉祭獻而來），而救贖是「在基督耶穌裏」的（24b，新譯）；「任何人以信心將基督補贖的犧牲應用在自己身上，把這祭品看為是為自己和其他人獻上的，就被包括在這祭品是為他們而獻的那些人當中」，[11] 因此，他就有分於這祭獻所成就的救贖，並且得稱為義。這等於說，稱義是發生在基督裏，是由於信徒被納入基督內。[12]

（五）稱義首先是關乎個人：當保羅說神稱「信耶穌的人」為義時（26b，原文是單數的），就把個人從他先前所屬的猶太教或異教群體分開出來了。[13] 與此同時，稱義既是「在基督裏」的，得

---

8 「補贖」= (the) atonement. 參上面「『挽回祭』（三25）的意思」之下註 2。

9 Cf. Calvin 75: 'Christ with his blood [is] the material cause' of justification.

10 Schweitzer（*Mysticism* 217）說：試圖否認本段有基督滿足了神的要求的思想，是不可能成功的。Cf. Knox, *Chapters* 134.

11 Schweitzer, *Mysticism* 218. Cf. Hill, *Words* 150.

12 I.e., 'justification takes place in Christ, by virtue of the believer's incorporation in him' (Fung 1.315).

13 Conzelmann, 'Problems' 181. *Pace* Hays, 'Romans' 84（羅馬書的福音是論神如何揀選及改造一個人民，而不僅是個人在神面前）。

稱為義的個人便決不是孤立的；救恩信息的對象是個人，但其目的是要領他進入新的群體，即是教會。[14]

（六）稱義是特別在救恩歷史這末世的「如今」（21a）顯明出來的福澤；雖然在基督之前亦有人獲得這福澤（21b），但是只有在基督來臨、成就救贖完成補贖之後，稱義的福澤才完全地和一次而永遠地成為現實。可見稱義是以救恩歷史為其背景、為其框架的；這一點將會在第四章和五章十二至二十一節獲得較詳細的解釋。

---

[14] Conzelmann, *ibid*. Cf. Wendland, *Mitte* 44.

2 因信稱義之法排除誇口（三27～31）

27 既是這樣，哪裏能誇口呢？沒有可誇的了。用何法沒有的呢？是用立功之法嗎？不是，乃用信主之法。

28 所以我們看定了：人稱義是因著信，不在乎遵行律法。

29 難道　神只作猶太人的　神嗎？不也是作外邦人的　神嗎？是的，也作外邦人的　神。

30 　神既是一位，他就要因信稱那受割禮的為義，也要因信稱那未受割禮的為義。

31 這樣，我們因信廢了律法嗎？斷乎不是！更是堅固律法。

在本段裏，保羅首先指出因信稱義的道理（三21～26）自然或必然引致的一個結果：他把關乎神的救贖行動的福音，總結爲「人稱義是因著信，不在乎律法上的行爲」（28 節，呂譯）；因此，誇口完全被排除了（27 節）。然後，保羅將傳統的信仰（神只有一位，30a）和神在基督裏的啓示（神是一位藉著人的信稱所有人爲義的神，30b）揉合，強調神不僅是猶太人的神，也是外邦人的神（29 節）。最後，保羅對因信稱義之道所引起的一項指控，提出了初步的答辯（31 節）。

三 27a　**「既是這樣，哪裏能誇口呢？沒有可誇的了。」**

「既是這樣」表明，「哪裏能誇口呢？沒有可誇的了」是根據上文推理而得的結論。[1] 毫無疑問的，這「上文」特別是指上一段（三21～26）；不過，由於三章二十二節下至二十三節可說已

---

1 Palmer（'Romans 4.1' 217-18）指出，保羅在羅馬書中用 ποῦ οὖν;（本節）、τί οὖν;（十一7）或 τί οὖν ἐροῦμεν;（八31，九30）引介一項結論或總結時，其用法總是呈現一致的樣式，就是包括三個元素：引介公式、從上文得來的推論，以及對此推論的辯護。參三1 註釋註 2。

總括了一章十八節至三章二十節的主要論點，這「上文」也可視爲由一章十八節開始。有釋經者認爲，這「上文」應是從二章十七節開始（動詞「誇口」在那裏首次出現），在二章十七節至三章二十六節這一段裏面，保羅對猶太人的誇口提出雙重的批判：猶太人沒有遵守律法，因此並無「律法的行爲」可誇（二17～三20）；神已在律法之外顯明了祂的義，人與神的關係根本不再是基於律法（三21～26）。[2] 但下一節的「因爲我們認定……」（新譯）表示，本節的「絕無可誇之餘地」（呂譯）的原因是「人稱義是因著信，不在乎遵行律法」，而這話可視爲三章二十一至二十六節、或一章十八節至三章二十六節（卻不是二17－三26）的撮要，因此仍是以第一（或第二）段爲本節所指的「上文」較爲可取。按這種理解，保羅的意思是：既然神的義是「在律法以外」顯明出來，又是由於神的恩典，基於基督的救贖，並藉著人的相信而生效，「那麼」（現中）誇口便變成不可能的事了。[3]

「誇口」原文在這裏具有其通常意思，指誇耀的行動，不是誇耀的根據（如在林後一12）。[4] 近期一個相當流行的看法認爲，「誇口」不是指人誇耀自己的行爲，而是回應上文所說的猶太人的誇口（二17「指著神誇口」，23節「指著律法誇口」），即是

---

2 Thompson, 'Rom 3,27' 521, 527-28; cf. Lambrecht-Thompson 18.

3 ἐξεκλείσθη = 'made impossible' (H. Balz, *EDNT* 1.401*b*); cf. LN 13.143 ('excluded or not allowed'). 一些釋經者認爲，動詞的過去不定時時態含有「一次而永遠地（被排除）」的意思（e.g., SH 95; Lightfoot 274; Denney 613*b*; Cranfield 1.219; Mounce 119 n.24）；但這樣解釋（類似的另一例子見《真理》294 註 19 及所屬正文；Fung, *Galatians* 223-24）可能是犯了「使希臘文的過去不定時時態負荷過重」的毛病（cf. Moo I 250）。將動詞的被動語態解爲表示使人「沒有可誇」的是神（e.g., Bryne 138; Cranfield 1.219; Mounce 119 n.24; Laato, *Paul* 188-89; J. Zmijewski, *EDNT* 2.278*b*）似乎也是過分壓搾原文的語態。ἐκκλείω 在新約另外只出現一次（加四17：「關在外面」〔和合小字〕）。

4 原文爲 καύχησις; 這字像同字根的 καύχημα（較多指誇耀的根據）一樣，在新約共用了十一次，保羅書信佔十次。詳參《帖前》218-19。

指猶太人誇耀他們的地位比外邦人優勝，因爲他們蒙神揀選，與神有特別的關係，獲賜律法作爲神恩寵的記號，又有割禮表明他們屬神的身分。[5] 本節的「誇口」特別是指猶太人的誇口，這一點是毋庸置疑的：除了這詞與二章十七和二十三節前後呼應外，本段重新採用了對談式的體裁（在第二章和三1～8，保羅的對話者都是猶太人），又重複提及律法（27～28、31 節），以及強調猶太人和外邦人都是因信稱義（29～30 節）；這一切都表明，保羅主要是想到猶太人。[6] 可是，認爲「誇口」所指的只是猶太人誇耀他們與神的立約關係，並不涉及他們以「律法的行爲」爲誇耀的根據，這個見解值得商榷，理由如下：

（一）本節是從上一段（21～26 節）引伸出來的結論：既然神的義是「在律法以外」顯明出來，又是由於神的恩典，基於基督的救贖，並藉著人的相信而生效，「那麼」（現中）誇口便變成不可能的事了。因此，本節及隨後數節必須連著上一段來解釋。但若將保羅在這數節的關注局限於否認猶太人享有特權，便是沒有足夠地考慮到本段和上一段的關係；如果保羅在引伸基督之死的結果時，將此結果局限於猶太人不能向外邦人誇口這一點，未免是一種反高潮。[7]

（二）保羅在解釋誇口是如何及爲甚麼被排除的時候，他的答案涉及「律法／遵行律法」與「信」的對比（27b～28 節），這是人對神的兩種回應，而「遵行律法」的意思不能局限於猶太人藉以表明他們是神的立約子民，並藉以維持他們與神立約的關

---

[5] E.g., Dunn 1.185, 191; Dunn, 'Perspective' 118; 'Once More' 110-11; 'Justice' 11; Black 62; Davies 128-29, 134-35; Meyer 1141*a*; Moxnes, 'Romans' 71; Räisänen, *Law* 170-71; Sanders, *Law* 33; Stendahl 24; Wright, 'Romans' 190; Ziesler 43-44, 117.（Laato [*Paul* 182-83] 對 Räisänen 及 Sanders 的立場提出批判。）

[6] Cf. Moo I 249-50.

[7] Sandnes, 'Justification' 139.

係的那些行動——受割禮、守安息日，和遵守有關的食物條例。[8]

（三）第四章有關亞伯拉罕稱義的平行教訓，證實保羅想到的對比是信心與行爲的對比，不僅是有和沒有與神立約的特權之對比。本段與四章一至十七節的平行情況可以圖表說明如下：

三27a	並無可誇	亞伯拉罕在神面前並無可誇	四1～2
三27b～28	因爲人稱義是藉著信，不是因律法的行爲	因爲亞伯拉罕是藉信稱義，不是因行爲	四3～8
三29～30	受割禮的和未受割禮的都是藉信稱義	受割禮的和未受割禮的都藉信成爲亞伯拉罕的子孫	四9～17

亞伯拉罕假說的「誇口」是基於可使他得稱爲義的「行爲」，這行爲不可能是指猶太人與神立約的身分標記，因爲亞伯拉罕被神稱他爲義時，仍是未受割禮的；比較之下，本段的「律法的行爲」也不是指（或僅指）猶太人藉以表明及維持與神立約關係的那些行動，而是指他們企圖以遵行律法爲稱義的方法（「律法的行爲」是較籠統的「行爲」之下特別的一類）。[9]

（四）既然保羅說沒有人可以靠律法的行爲稱義（三20，參28節），而「律法的行爲」是指按照摩西律法的要求而作的行爲，[10] 可見保羅的意思是，沒有人可以藉著遵行律法而賺取在神面前義者的地位。這就反映保羅心中確有這種以守律法爲稱義之道的猶太人；因爲若不是這樣，保羅論證的一個要點（稱義是藉著信，不是靠行爲）便只是與不真正存在的「稻草人」有關了。[11]

---

[8] 詳見三20a 註釋第三段，即是（三）。

[9] 以上理由參：Moo I 250; Schreiner, 'Works' 232; *Law* 101.

[10] 參三20a 註釋末段，即是（五）。

[11] Cf. T. R. Schreiner, *DPL* 978*a*; Review 124-25.

（五）以擁有律法爲誇耀的根據，很容易（甚或必然地）變成以遵守律法爲誇耀的根據；[12] 事實上，這一點在蒙召前的保羅身上獲得最佳說明。保羅在腓立比書第三章臚列了他「先前以爲與我有益」的一些事項（7 節）：除了他承襲得來或由父母的栽培而得的權利之外（5 節首四項），他還具備個人在猶太教中的成就（5 節末項及 6 節），包括按正統信仰中最嚴謹的法利賽派所定的標準遵守了律法，並且在律法上的義「無可指摘」；這一切都是保羅「可以靠肉體」（4 節）的條件，而所謂「靠肉體」就是倚靠這些宗教方面的長處和成就，以爲藉之可以討神喜悅而從審判者取得有利的判決（即是得稱爲義，參 9 節）。保羅又以「靠肉體」與「以基督耶穌爲誇耀」相對（3 節，參現中），這二者分別代表了稱義的假方法和真途徑；前者是靠一己的的力量（努力遵行律法），後者是靠神在基督裏的救贖恩典（參：羅三24）。由此可見，蒙召前的保羅所引以自豪的，不僅是猶太人與神立約的身分標記、有分於聖約的徽號，更是他個人在遵行律法上的義。[13] 由此推論，猶太人誇耀自己優於外邦「罪人」（加二15），跟他們擁有並遵守律法有密切的關係。[14]

（六）保羅在本節下半否認誇口是由「立功之法」排除的，而「立功之法」包含「遵守法律」（現中）的意思（見 27b 註釋），可見保羅認爲，至少對一些猶太人來說，遵行摩西的律法是誇口的來源。[15]

---

[12] Cf. Morris 185. Thompson（'Rom 3,27' 522-23）先是認爲猶太人自信在神面前有特殊地位，是基於他們擁有律法，但其後（ Lambrecht-Thompson 17）則認爲是基於他們忠心地遵行摩西的律法。這正好說明正文那句話。

[13] Cf. Schreiner, 'Evaluation' 262 n.26; Stott 119.

[14] Cf. Schreiner, 'Works' 237; *Law* 103.

[15] Thielman, *Paul* 182.

基於以上的討論，我們有理由相信，雖然本節所說的「誇口」可能包括猶太人以擁有律法而自豪，但其重點是指猶太人以（自以爲的）遵行律法而自豪。[16] 但爲甚麼上文的誇口（二23）是指猶太人因擁有律法而誇口，而這裏的誇口卻是指因遵行律法而誇口呢？可能是因保羅知道（或認識）有些猶太人像他自己蒙召前那樣，以遵行律法爲誇耀的根據。他在上一段（三21～26）首次描寫了神的救贖工作，他強調這救贖工作完全是出於神的恩典，人只能以信心接受這救贖工作的益處。鑑於這個新的重點，並針對著因遵行律法而誇口的猶太人，他就在本節指出，因信稱義的救法排除誇口的可能，不但排除因擁有律法而誇口，也（並且尤其是）排除因遵行律法而誇口。[17]

三 27b　**「用何法沒有的呢？是用立功之法嗎？不是，乃用信主之法。」**

這下半節原文直譯可作：「〔這無可誇〕是憑著甚麼律法呢？憑著行爲的〔律法〕麼？不，乃是憑著信的律法」（參呂譯）。這話主要有兩種解釋，問題的關鍵在於出現兩次的「律法」一詞應如何解釋，「行爲的律法」和「信的律法」又是甚麼意思。

按第一種解釋，「律法」兩次都是指神（在舊約）的律法或是摩西的律法。「行爲的律法」是對律法錯誤的看法：從律法所吩咐的行爲的角度，把律法看成得救或稱義的方法；這種錯誤的律法觀引致誇口，或是在神面前誇自己的行爲，或是猶太人向外邦人誇耀自己與神立約的關係（這假定 20、28 節的「律法的行

---

[16] Cf. Westerholm, *Law* 170. 外邦世界則自我陶醉於自私的慾念中——「肉體的私慾，眼目的私慾和今生的驕傲」（約壹二16，新譯）——而認爲可以自給自足、不需要神（cf. Marshall, *Epistles of John* 145-46）。

[17] Cf. Thielman, *Paul* 182, 183, 188.

爲」是指表明猶太人與神的立約關係的那些身分標誌──受割禮、守安息日，和遵守有關的食物條例）。相反的，「信的律法」則是對律法正確的看法：從信心的角度，看出律法是對信心作證的，是指導人藉信稱義的。[1]

支持這種解釋最有力的理由，就是「律法」一詞在本節的上下文（三20、21b、28、31）都是指舊約或摩西的律法；這理由卻不是決定性的，因爲這詞在保羅的用法裏並非只有一個意思（參〔例如〕七21～25）。不但如此，這種解釋（雖然被不少釋經者採納）其實有不少弱點：（一）「憑著甚麼律法」要被解爲「憑著對律法的哪一種解釋」，「不在乎遵行律法」（28 節）也要解爲「不把（摩西的）律法作爲『行爲的律法』來使用」，而這兩句的解釋都是很不可能的。保羅在這裏也不是要對某一種的律法觀提出辯護，如討論中的解釋所要求的。[2]（二）就保羅書信的證據所及，保羅從沒有用「律法」一詞來指「律法主義」或被誤解的律法；當他要表達律法主義的觀念時，他是用「要靠律法稱

---

1 Cf., e.g., Achtemeier, 'Romans' 533; Cranfield 1.218, 220, following G. Friedrich, 'Das Gesetz des Glaubens Röm 3,27', *ThLZ* 10 (1954) 401-17; Dunn 1.186-87, 192; H. Hübner, *EDNT* 2.476*b*-77*a*; *Law* 116, 121, 124, 127, 138; 'Proprium' 465-66; 'Was heisst' 131; Longenecker 207-11 (esp. 209-11); Martin, *Paul* 27; Meyer 1141*a*; Rhyne 70-71; Wilckens 1.245; Furnish, *Paul* 160-61; Byrne 137（但其後則將第二個 νόμος 解爲「原則」，139）。（Friedrich 的文章和 Dunn 的解釋依次受到 Westerholm [Law 123-26] 和 Wedderburn ['Commentaries on Romans' 375] 有力的反駁。）Morgan 32 認爲「行爲的律法」是指律法作爲宗教禮儀的制度，「信心的律法」則指律法作爲信心事蹟的記敘（例如亞伯拉罕的事例）。按 Snodgrass（'Spheres' 101-2, 103, 107-8）的解釋，νόμος τῶν ἔργων 是「以行爲爲特徵的律法」，νόμος πίστεως 則爲「以信心爲特徵的律法」，即是「被帶進信心的範疇中」、「在信心範疇中發生作用的律法」。Stuhlmacher 66-67 認爲 νόμος πίστεως =「由信（耶穌基督）斷定的律法」有三重意思：信心承認律法的見證，就是見證稱義是神的應許和工作（參三21）；信心看出基督的祭獻成全了律法（參三24～25，五18）；從信徒的角度來說，律法仍然有效地表明神的旨意。

2 de Lacey, 'Law' 189 n.60.

義」（加五4，參三11）或「因行律法稱義」（加二16〔三次〕；羅三20）等講法。[3]（三）若本節是一種「程序式」的陳述，保羅要在其中指出律法的雙重性質，而故意選用了「信的律法」這詞來表明律法正面的功用，則下文是難以解釋的；因為這個鑰詞不再出現，而第四章（13～15 節）更把律法說成負面的東西。[4]（四）在本書及加拉太書，保羅一貫把「信心」與「律法」（四13、14；加三11、12、23、24；參：腓三9）或「信心」與「律法的行為」（三28；參：加二16，三2、5）視為對比；下文第三十一節的問題（「我們因信廢了律法嗎？」）是無意義的，除非保羅在本段已把「信」和「律法」原則性地分開。把信心與律法連起來是與保羅這種清楚的區別背道而馳的。[5]（五）討論中的解釋最大的弱點是，它沒有嚴肅地正視經文字句的結構：經文說，誇口是「藉著信的律法」被排除了，「律法」是誇口被排除的媒介；按討論中的解釋，從信心的角度對律法正確的了解使律法獲得它當有的地位。這就是說，經文所說的是藉著「信的律法」誇口怎樣受到影響，討論中的解釋卻把經文解為描寫了藉著信，律法怎樣受到影響。經文說「誇口是藉著信的律法被排除了」，這話不能這樣意譯為「律法的真正意義是藉信顯明出來」。[6]

鑑於上述的弱點，這第一種解釋是不能成立的。較可取的是**第二種解釋**，這解釋將「律法」原文視為比喻性用法，解為「原

---

[3] Moo, 'Fulfillment' 332. Cf. idem, 'Legalism' 85-88. Moule（'Jesus' 52 nn.19-20, cf. 48）已放棄自己較早時的看法，即是認為保羅所有關於律法的負面的話，都是指律法被人「律法主義式地」用來滿足自己。

[4] Cf. Westerholm, *Law* 125, 122 n.43.

[5] Moo, I 252.

[6] Cf. Räisänen, *Law* 51-52; 'Difficulties' 13; *Jesus* 60; Westerholm, *Law* 126.

則」、「準則」（新譯）、「制度」（思高）或「體系」。[7] 反對這種比喻性用法的一個理由是，「律法」一詞在本節的上下文都是指摩西的律法，保羅不大可能會這麼輕易地改變了它的意思；[8] 但保羅在上文已不止一次把一個詞用在不同的意義上（「律法」：三21a、b；「神的義」：三21～22、25～26），因此，特別與第一種解釋的困難比較之下，這個反對理由顯得乏力。若比較本節和下一節，可以看見將本節的「律法」解爲具非字面的意思是正確的：下一節開首的「因爲」（新譯）一詞表示，該節是支持本節的，因此我們可以借助該節來澄清本節提及的兩種「律法」的意思；按非字面意義的解釋，本節的兩個詞語在下一節找到對應的詞語，如下：

「信的律法」（27 節）　=「人稱義是因著信」（28 節）
「行爲的律法」（27 節）　=「人稱義是在律法的行爲以外」
（28 節直譯）的相反

換句話說，「行爲的律法」=「人稱義是由於律法的行爲 = 由於遵行律法」。[9] 由此看來，本節的「律法」是指一種原則、法規、制度，或「神的法令」。[10] 按這種理解，保羅首先問道：誇口是藉著甚麼（怎樣的一種）原則或制度被排除的呢？他先從反面以辭

---

7 I.e., νόμος =（1）'principle'（RSV, NIV; Dodd, *Bible* 25-41; Nygren 162; Lightfoot 274; Sanders, *Law* 33; Ziesler 118），（2）'rule'（Laato, *Paul* 189: 'norm', 'principle' or 'rule'），（3）'system'（SH 95; Barrett 79） or 'order'（Murray 1.123; Kuss 176; Räisänen, *Law* 52; cf. idem, *Jesus* 90; Schreiner, *Law* 34; Schlier 116），'religious system or order'（Denney 614*a*）。'Order' 除了可與 'system' 同義（=「制度」、「體系」）之外，亦可以解爲「紀元」之意。Räisänen（*Jesus* 74-88）臚列了證據（分爲七組），顯示 νόμος 在古典希臘文和（尤其是）希臘時期的希臘文用法中，可以有 'rule' or 'order' 或類似的意思。

8 So, e.g., Davies 135; Barrett 79（二者都是反對把 νόμος 譯爲「原則」）。

9 Räisänen, *Jesus* 62（作者採「制度」爲 νόμος 的意思）；cf. Westerholm, *Law* 126.

10 Cf. Harrison 45-46（海爾遜 113）：'what is ordained by God'. 按 W. Gutbrod（*TDNT* 4.1071）的解釋，這「神的法令」（'divine ordinance'）就是，信心而非行爲（'works'）才是人的正當行爲（'conduct'）。

令式的問題回答：是藉著行爲的（原則或制度）麼？但原文直譯是「是藉著行爲的（律法）麼？」而保羅上文已多次把行爲與摩西的律法連起來（二6～16、25～27，三20），因此「行爲的（原則或制度）」很可能亦同時暗指摩西的律法，就是那以行爲爲本、向人要求行爲的律法。保羅以「不是」回答這辭令式問句後，就從正面回答：乃是藉著信心的原則或制度。[11]「行爲的律法」和「信心的律法」（後者是自相矛盾的詞語）[12] 構成有效的辭令式對比，藉著以「律法」一詞作文字遊戲，[13] 保羅簡潔有力地指出了行爲（摩西之約典型的要求）與信心（新約的基本要求）的對比。[14]

不加形容的「行爲」一詞，把一切可以想像得到的、行爲的功德都包括在內。[15] 從事實的角度來看，行爲的原則或制度是排除誇口的，因爲不論是猶太人或外邦人，他們都沒有足夠的好行爲可使他們靠行爲稱義；[16] 從這個角度看，保羅應說「是的，誇

---

[11] Thompson, 'Rom 3,27' 531: 'νόμος has moved then from its first use in 3,27 as a general term which includes the more specific meaning of the Mosaic law to its second use simply as a general term.'

[12] oxymoron, literally = 'pointedly foolish'. Cf. Fitzmyer, *Gospel* 187; Fitzmyer II 131, 363.

[13] Räisänen（*Jesus* 91-93）指出，希臘文獻有很多以 νόμος 一字作文字遊戲的例子。

[14] Moo I 253; cf. Moo, 'Fulfillment' 331. 除了上文討論的兩種主要解釋外，另外的解釋包括：（1）Stowers 236 將 νόμος 解爲「屬神的教導」，νόμος πίστεως 解爲「關乎信實的、屬神的教導」。Gaston（*Paul* 31, cf. 29）及 Hall（'Romans' 102）依次把此語解爲「〔關乎神守約之〕信實的律法」及「〔神之〕信實的原則」。但鑑於下一節信心與行爲清晰的對比（三28，參九32），πίστις 極不可能是「信實」之意。（2）Thielman（*Paul* 183）將 νόμος πίστεως 解爲「一條新的律法，就是基督的血所立的新約」，其理由是保羅描寫基督之死所用的文字（三25）使人想起神與以色列所立的約。但這理由本身值得置疑。（3）Schoeps（*Paul* 172-73）將 νόμος πίστεως 及加六2 的「基督的律法」解爲神要藉著彌賽亞賜下的新律法。但即使在加六2（那裏明說是「基督的」律法），這解釋仍是很有問題的（參《真理》365-66；Fung, *Galatians* 288）；在這裏則更值得置疑了。

[15] Calvin 78-79; 加爾文 66下。

[16] Schreiner（'Works' 240）指出，這正是誇口之所以是錯的原因。

口是藉著行爲的原則被排除了」。這卻不是保羅在本節辯證的路線，因爲他沒有說「是的，（誇口被排除）是藉著行爲的律法」，反而說「不是的，不是藉著行爲的原則或制度」。[17] 這就表示保羅的話是關乎**原則**的問題：行爲的制度雖然可以減低人的誇口，卻不能**原則性地**排除誇口，因爲在以行爲爲本的制度裏面，理論上人總有在遵行律法的事上改進的可能，因此這制度的性質本身使它不能排除誇口的可能性。[18] 但信心的原則或制度則可以並且實在排除誇口的可能性，因爲信心是人的舉動卻不是他的工作，是領受神的恩典的媒介而不是賺取功德的方法。[19]

三 28　**「所以我們看定了：人稱義是因著信，不在乎遵行律法。」**

「所以」表示本節是從上一節引伸出來的推論；但原文較可能的說法是「因爲」（新譯、思高），因這說法不但有較佳的古卷證據支持，也更符合文理的要求：本節顯然不是得自上一節的結論，而是支持上一節的理由。[1] 本節所支持的，不僅是上一節的上半（誇口被排除了；下半節有插入句的性質），也不僅是上一

---

17 鑑於這個清楚的答案，我們不同意下面的看法：οὐχί, ἀλλά 表示保羅是從兩方面攻擊誇口：οὐχί 暗示有人可能合理地相信，行爲的原則是排除誇口的（因爲沒有人有足夠的誇口的根據，二17～三20），ἀλλά 則指出誇口不再可能，因整個問題已被提升到另一層面（人與神的關係不再是基於律法而是基於信心，三21～26）；so Thompson, 'Rom 3,27' 529-30; Lambrecht-Thompson 25-27（但見下註）。

18 Cf. Nygren 163; Lambrecht-Thompson 29-30（這是作者提供的對「不是」的另一解釋；參上註）。

19 Packer, 'Justification' 94-95: 'Faith is our act, but not our work; it is an instrument of reception without being a means of merit.' Bultmann（*Theology* 1.281; cf. idem, *TDNT* 3.649）認爲，信心的態度正是在於完全放棄誇口；cf. Küng, *Justification* 301.

1 Cf. Metzger 509; H. D. Heidland, *TDNT* 4.288 n.15. οὖν 可能是意外地從上一節重複過來（so Cranfield, 1.220 n.4）或由文士因把 λογιζόμεθα 解爲「我們推論」、「我們的結論是」（現中）而引進來的（so Dunn 1.184 n.b）。TEV（'For we conclude'）正確地採納 γάρ 爲原來的說法，但對動詞的譯法則與現中相同。

節的下半（不是藉行為的原則而是藉信的原則），而是全節（誇口被排除了，是藉著信的原則被排除的）。[2]「看定」、「認為」（思高）或「認定」（新譯、呂譯）所表達的，是一種信心的判斷，即是在福音的亮光中獲得的信念；[3] 複數的「我們」則表示這信念是基督徒所共享的。

這信念就是：「人稱義是因著信，不在乎律法上的行為」（呂譯）。這話簡潔地總括了上一段數節的內容（三20a、21～22、24）。[4]「稱義」原文的現在時態並不表示稱義是「現今正在發生的一個過程」，[5] 而是（如在三24 一樣）表明這是信徒得稱為義的常規：一個人得稱為義總是靠這裏所說的方法。[6]「因著信」由隨後的片語補充解釋，因此有「只藉著信」（現中）之意。[7]「不在乎律法上的行為」直譯是「在律法的行為以外」（參

---

2 Cranfield 1.220 with n.5.

3 依次見：H. D. Heidland, *TDNT* 4.288; Cranfield 1.220. 關於動詞 λογίζομαι，參二3 註釋註 3。

4 （1）δικαιοῦσθαι — cf. δικαιούμενοι, 24a；（2）πίστει — cf. διὰ πίστεως Ἰησοῦ Χριστοῦ, εἰς πάντας τοὺς πιστεύοντας, 22a;（3）χωρὶς ἔργων νόμου — cf. ἐξ ἔργων νόμου οὐ (δικαιωθήσεται), 20a; χωρὶς νόμου, 21a. Cf. Cranfield 1.221 with n.1 留意本節是 δικαιοῦσθαι πίστει 在新約出現唯一的一次。

5 Robinson 49 ('a process being worked out'). 同書 56 及 68 的講法較為正確：「廣大的新生命是開放給那經過了因信稱義之窄門的人」，「因信稱義只是進入在基督裏之新生命的門」。

6 參三24a 註 10 及所屬正文。Fanning 181-82 指出，無冠詞的 ἄνθρωπος 表示本句是籠統性的命題。Michel 156 認為，ἄνθρωπος（參：林前四1，七1）及 λογίζομαι 表示本句是教義性的命題。

7 Cf. TEV ('only through faith'); Bultmann, *Theology* 1.280; Küng, *Justification* 237; Barrett 78-79; Barth 47; Fitzmyer II 363. Jeremias（*Parables* 39 n.59）指出，閃族語法的一個特徵，就是常把英文必須表達的「只」字省略。如在三22、26 一樣，πίστις 在本節被一些釋經者解為（1）神的信實（Gaston, *Paul* 13）；（2）神和耶穌的忠誠（Georgi, *Theocracy* 98 n.40）；（3）像耶穌一樣的信心（Seeley, *Deconstructing* 137-38）；（4）三22「耶穌基督之信」的「速記」，指福音（Cosgrove, 'Justification' 665）。關於這方面，可參三22a 註釋第二段起，三26b 註釋第三段起的討論。

21a「在律法以外」）；「律法上的行為」重複了三章二十節的同一片語，亦有同樣的意思。[8] 本節的總意就是：人獲得神看為義者的地位完全是神的賜予，人只能用信心接受，不能有任何貢獻；正因如此，誇口的餘地就沒有了。[9]

三 29　**「難道　神只作猶太人的　神嗎？不也是作外邦人的神嗎？是的，也作外邦人的　神。」**

「難道」原文作「抑或」，[1] 這詞表示，若上一節的陳述不是真確的，本節第一問句所說的便是必然的結果；這就是說，如果人稱義不是只藉著信，而是在乎遵行律法，那麼神就只是猶太人的神了。但事實乃是，人稱義確是只藉著信，不在乎遵行律法，因此第一問句只是個辭令式的問句。第二問句原文的格式顯示，所預期的答案是正面的。[2] 這答案由保羅自己提供了。「猶太人」和「外邦人」在原文皆無冠詞，表示保羅想及的不是人類整體的這兩大類別本身，而是屬於「猶太人」的群體或屬於「外邦人」的群體的性質，即是「猶太人作為猶太人」及「外邦人作為外邦人」。[3] 這裏和下一節提到猶太人（受割禮的）與外邦人（未受割禮的）之先後次序，以及保羅要把外邦人納入神的救恩內的關

---

8 再一次，ἔργα νόμου 被一些釋經者解為將救恩囿限於猶太人（Boers 101）的那些「界限標誌」（Dunn 1.188; 留意作者對「界限標誌」與「身分記號」的區別）；Watson（*Paul* 133-35, cf. 179 [iv]）認為 ἔργα 只是指猶太人群體的生活方式，「信心」與「行為」之對比必須從社會學而非神學的角度來解釋。這方面的討論，參三20a 註釋第二段起。亦參 Cranfield, 'Romans' 96 (against Dunn).

9 關於本節與雅二24 表面看來互相衝突的問題，可參馮：「雅各書」（尤其是 70-73）；Fung, 'James' (esp. 159-62). Cf. also *The True Guide (Part Three): False Charges Against the New Testament* (E.T.; Villach, Austria 1992) 223-24.

1 ἤ = 'Or' (NKJV, NASB, RSV, NRSV, TEV).

2 οὐχὶ καὶ ἐθνῶν; = '(He is the God) of Gentiles too, is He not?' — expecting a positive answer.

3 Cf. Morris 188; BDF § 254(3).

注，顯明本節的問句是針對猶太人而發的。[4]

三 30　**「神　既是一位，他就要因信稱那受割禮的爲義，也要因信稱那未受割禮的爲義。」**

按和合本（及新譯、當代）的標點法（29 節以句號結束），本節是一個條件句子，「神既是一位」是發端子句，本節餘下的部分（「他就……爲義」）是歸結子句。但原文的文法顯示，「神既是一位」其實是支持上一節末句（「是的，也作外邦人的神」）的，整個意思即是：是的，神也是外邦人的神，「因爲上帝只有一位」（呂譯）。[1] 這就是說，保羅以「神只有一位」的事實支持「神也是外邦人的神」的命題。

按一般的解釋，「他就要……爲義」這整句是「神只有一位」的自然結果。[2] 可是，這樣解釋似乎並不足夠。第二十八節至第三十節首句的邏輯似乎是這樣的：

（1）人稱義是藉著信，不在乎律法的行爲（28 節）

（2）若非如此，神就只是猶太人的神（含義 = 不**也是外邦人的神**）（29a）

(3) 但事實乃是，人稱義確是藉著信（28 節），***因此*神也是外邦人的神**（29b、c）

（4）**神也是外邦人的神**，*因爲*只有一位神（30a）

（5）這位神要因人的信稱人爲義，不論是猶太人或外邦人（30b）

這就是說，第二十八節至第三十節首句的重點是在於「神也是外邦人的神」這個命題（3）。若以（5）爲（4）的自然結果，似乎

---

[4] Wire, 'Romans' 216.

[1] εἴπερ = 'since' (NKJV, NASB, RSV, NRSV, NIV), 'seeing that' (cf. KJV). 這字在新約另外出現五次；詳參《帖後》80-81。

[2] So, e.g., Cranfield 1.222

並不符合邏輯，因爲「神只有一位」這事實不一定要引致「他以同樣的方式稱猶太人及外邦人爲義」這個結論（理論上，這位獨一的神可以稱猶太人爲義而不稱外邦人爲義，也可以根據猶太人的遵行律法稱他們爲義，又根據外邦人的信心稱他們爲義）。

從（3）、（4）可見，保羅是用了兩個理由來支持「神也是外邦人的神」這個結論：一是「人稱義是藉著信〔＝神稱人爲義是藉著人的信〕」（28 節），二是「只有一位神」（30a）；將這兩個理由合併起來，便得以下的意思：只有一位神，而這位神是藉著人的信稱人（任何人——猶太人也好，外邦人也好）爲義的。**這整個意思**構成「神也是外邦人的神（亦即神是所有人的神）」的足夠理由，而**這個意思**正是（5）所表達的意思。由此看來，第三十節下半原文關係子句的功用，並不是引出「神只有一位」的自然結果，而是形容上半節這位獨一的神是怎樣的，第三十節全節較宜改譯爲：「因爲那要因信稱那受割禮的爲義、也要因信稱那未受割禮的爲義的神，是一位。」這話可說是第二十八節「人稱義是藉著信」（＝神稱人爲義是藉著人的信）更詳細的說明，這話把該節的「（任何）人」更明確地稱爲猶太人和外邦人。

總而言之，保羅在這三節（28～30 節）是合併了傳統的認信（神是一位）和基督徒的信念（因信稱義），以支持他的主要關注（神也是外邦人的神），他的意思是：傳統的信仰告訴我們，神只有一位；神在基督裏的啓示讓我們看見，神是一位藉著人的信稱所有人爲義的神；這一位獨一的神既是藉著人的信稱猶太人及外邦人爲義的，祂就不僅是猶太人的神，也是外邦人的神。[3] 傳

---

3 Cf. Thompson, 'Rom 3,27-30' 545, 546; Lambrecht-Thompson 31, 38-39. Hays（'Rom 4:1' 84）這樣理解三29c～30：ναὶ καὶ ἐθνῶν. εἴπερ εἷς ὁ θεὸς ὃς δικαιώσει περιτομὴν ἐκ πίστεως, καὶ ἀκροβυστίαν διὰ τῆς πίστεως =「是的，也是外邦人的神。如果那要基於信而稱受割禮者爲義的神真是一位，他也要藉著信而稱未受割禮者爲義」。這解釋要

統的認信是所有猶太人都會同意的，但神也是外邦人的神（也稱外邦人爲義）這個結論，卻是多數的猶太人都不會同意的；按典型的猶太人信念，就神的創造、管治和審判而論，神固然也是外邦人的神，但只有猶太人才是神的選民，神沒有稱自己爲世上列國的神，而是稱自己爲以色列的神。[4]

現在我們回頭看本節的一些細節。（一）「上帝只有一位」（現中）是以色列的基本信條（申六4），也是基督教的基本信條。[5]（二）「稱義」原文的未來時態是所謂「邏輯性的未來時態」，表示一項籠統性的真理。[6]（三）「那受割禮的……那未受割禮的」回應了第二章（25～29 節）對猶太人及外邦人的描寫；就如保羅在第二章強調神絕對公平地按人的行爲施行審判，保羅在本章（21～30 節）也強調神絕對公平地根據人的信心稱人爲義。神不偏待人（二11）的主題貫穿了這兩章聖經。[7]

（四）「因信……因信」在原文用了兩個不同的介詞片語，直譯可作：「基於信……藉著信」（現中）、「由於信德……憑信德」（思高），或「因人的信……憑藉人的信」（呂譯）。[8] 好

將關係子句視爲到了 ἐκ πίστεως 便結束，並要在 καὶ ἀκροβυστίαν 之前補充（重複）動詞 δικαιώσει. 這做法不及將 ὃς 及以後的文字視爲一個關係子句來得自然；保羅大抵不會把主要子句內的動詞省略，留待讀者或聽者把它由從屬子句補充進來。

4 Cf. Cranfield 1.222 n.1; Kuss 177; Lambrecht-Thompson 35 (citing *Exodus Rabbah* 29:88d).

5 LXX 申六4 作 κύριος ὁ θεὸς ἡμῶν κύριος εἷς ἐστιν（原文照錄於可十二29）。εἷς ὁ θεός（羅三30；可二7，十18；路十八19）、εἷς θεός（林前八6；弗四6；提前二5）、εἷς ἐστιν ὁ θεός（雅二19）可能是爲要適應希臘讀者或聽眾而將 LXX 的「主」字改爲「神」字的結果（cf. Bassler, *Impartiality* 266 n.125）。Guerra 指出，εἷς ὁ θεός 這公式特別常見於希臘語的猶太護教神學作品（77）；他認爲保羅不是由申六4 得此公式，而是由傳統的猶太護教作品得來的，要羅也是訴諸只有一位神的事實，辯證歸教者在猶太人的團體內應與猶太人享受同等的權利（76-77, 82-83, 101, 173）。

6 I.e., δικαιώσει = 'logical future, with gnomic significance' (Moo I 255; cf. Kuss 178; Michel 156; Käsemann 104). Dunn 1.189 則認爲未來時態同時指向末日的審判。

7 Cf. Bassler, *Impartiality* 158; 'Romans' 55.

8 ἐκ πίστεως . . . διὰ τῆς πίστεως = 'by faith . . . through faith' (KJV, NKJV, NASB), 'on the ground/basis of their faith . . . through their faith' (RSV/TEV). τῆς is anaphoric (BDF § 254[3]), 'through that same faith' (NRSV, NIV).

些釋經者根據這兩個不同的片語而作出多種不同的解釋，例如：（1）前者指「來源」，後者指「所憑藉的方法」：「猶太人是因信稱義〔神稱他們為義是他們的信心的直接結果〕，外邦人得稱為義是因那同一的信，即是猶太人的信」。（2）猶太人稱義是「由於信」，不是由於律法，他們已有律法，若以律法為起點是錯誤的；外邦人稱義是「藉著信」，不是藉著律法（= 藉著成為猶太人），他們不需要一種新的稱義的媒介。若把「信」字解為神或基督的信實，便得更多變化的意思：（3）神要稱受割禮者為義，是出於祂的信實；祂要稱未受割禮者為義，也是藉著同樣的信實。（4）神要稱受割禮者為義，是基於神的信實（這信實是以律法為基礎的）；神稱外邦人為義，則是藉著耶穌基督的信實。（5）「藉著信」特別指耶穌的生平和死亡都是為著救贖外邦人，「由於信」則指猶太人與外邦人有分於亞伯拉罕和耶穌的福（不過二者分享祝福的方式不同），故此保羅可以用「由於信」在猶太人身上，卻不可以用「藉著信」在他們身上。[9]

較可能的解釋是，兩個不同的介詞片語只是體裁上的辭令式變化，即使我們說「由於」可能表達來源，「藉著」可能表達媒介，這區別仍只是一種修辭式的伎倆，並無進一步（即是實質上）的重要性。[10] 支持這解釋的理由至少有兩點：（1）文理強調

---

[9] （1）活泉 73; Turner, *Insights* 108-9;（2）Robinson 50-51, cf. Lightfoot 274;（3）Gaston, *Paul* 13, 123;（4）Hall, 'Romans' 102-3, 106-7;（5）Stowers, 'Romans 3:30' 669, 673-74. SH 96 的解釋是：猶太人被稱為義是 ἐκ πίστεως διὰ περιτομῆς（分別表示來源〔信是稱義的動力〕及伴隨的情況），外邦人稱義是 ἐκ πίστεως καὶ διὰ τῆς πίστεως（唯一需要的是信）；這解釋被評為難以置信（Moule 195）。

[10] So Hendriksen 1.137 n.106. 認為二詞並無分別的釋經者還包括：Barrett 80; Byrne 140; Campbell, 'Meaning' 95-96; Denney 614*b*; Dunn 1.189; Fitzmyer II 365; Kuss 178; Leenhardt 112 first n.; Michel 156; Moo I 255, Moo II 1130*b*; Morris 188-89 n.171; Mounce 119 n.29; Murray 1.124; Reumann, *Righteousness* 75 (§136) n.80; Schlier 118; Wilckens 1.248; Ziesler 119. Calvin 80（不必要地）認為介詞的區別是諷刺性的（'ironical' — 加爾

猶太人與外邦人之間在稱義的事上並無分別（28～29 節，亦參 22～24 節）；（2）本節用於猶太人身上的「基於信〔稱義〕」，在別處是用在外邦人身上（加三8；參：羅九30），或是用於籠統性（即是可包括外邦人及猶太人）的「人」（三26）或「我們」（五1）身上；而本節用於外邦人身上的「藉著信〔稱義〕」在別處是用在籠統性的「人」（加二16a；參：羅三22）或是身為猶太人的保羅（參：腓三9）身上。

三31 「這樣，我們因信廢了律法嗎？斷乎不是！更是堅固律法。」

「這樣」意即「這樣說來」（新譯、現中）。[1]「因信」原文與上一節的「藉著信」相同；在文理的提示下，「因信」意即「由於我們如此強調信」[2]（參 22、25、26 節，尤其是 27、28、30 節）。「廢了」或「廢掉」（新譯、呂譯）在這裏的意思是「使（律法）失去效力」（現中、金譯）。[3] 保羅似乎是要回答一項異議，那就是：保羅說「人稱義是藉著信（不在乎遵行律法），藉信稱義排除誇口，藉信稱義同樣適用於外邦人及猶太人（忽視了律法在二者之間所造成的分別）」，這樣的道理豈不等於使律法失去效力？豈不是有導人走向無法主義的嫌疑（參三8）？這異議同時有這樣的含義：保羅已背離了以色列的父老所持守的信仰（參九1～3，十1；徒二十一21）；因此，問句所提出的絕不是於人無害的神學異議，而是關乎猶太人的信仰中樞的攻擊。[4]

這項指控無疑是來自猶太人圈子的（包括猶太基督徒及不信

文 68上譯為「滑稽」），意即：若有任何人要區別外邦人與猶太人，就讓他以此為區別吧——猶太人得稱為義是因著信，外邦人是藉著信。

1 οὖν = 'then' (KJV, NKJV, NASB, RSV, NRSV, NIV).

2 Moo I 256.

3 καταργέω = 'to invalidate' (G. Delling, *TDNT* 1.453), 'make (the law) invalid' (BAGD 417 [s.v. 1 b]). 這字在新約另外出現 26 次；詳參《帖後》216-17。

4 So Jeremias, 'Röm 4' 51.

主的猶太人）。保羅首先斷然否認此點（「絕對不是！」〔新譯、思高〕，參 4、6 節），然後提出相反的命題：「我們〔絕對沒有因爲強調信而使律法失效，〕倒是鞏固了律法」（新譯）。這裏的對比，是在於「推翻」、「破壞」或「廢掉」律法，[5] 以及「支持」（當代）、「立定」（呂譯）或「堅固」（思高同）律法。[6] 一些釋經者認爲，原文這兩個相對的動詞，反映了拉比常用的公式；[7] 不過，另一些釋經者指出：（1）幾乎全無證據顯示有關的兩個希伯來文（或相等的亞蘭文）動詞，是連著用來指藉教導和解釋聖經而廢掉或鞏固律法；被認爲相等於這裏的「廢掉」的那個動詞，根本不是用來指釋經的字詞，更沒有與另外那個動詞一起作釋經的詞語使用。[8] （2）這裏用的兩個希臘文動詞，在保羅書信是常見的字（分別出現二十七和十七次），因此並無需要在這裏訴諸一種絕不肯定的「拉比背景」來理解這兩個動詞。[9] 既然在本節的背後很可能並無拉比慣用的一對專門性詞語，「廢了律法」便可合理地視爲保羅所受到的指控，[10] 而「堅固律法」則是保羅的反聲稱。然則這裏的對比當如何理解呢？問題不在於

---

5 依次見：（1）RSV, NRSV ('overthrow');（2）NEB ('undermine'), CEV ('destroy');（3）KJV, NKJV ('make void'), NASB ('nullify'), TEV ('do away with').

6 依次見：（1）RSV, NRSV, NIV, TEV; LN 76.20 ('uphold');（2）KJV, NKJV, RV, NASB ('establish');（3）BAGD 382 (s.v. ἵστημι I 2 a: 'establish, confirm, make or consider valid'); G. Delling, *TDNT* 6.293 ('to declare to be valid'). 另一些譯本把「更」的意思賦予動詞：「使律法更爲堅固」（金譯）、「使律法更有效力」（現中）、'placing . . . on a firmer footing' (NEB), 'make . . . even more powerful' (CEV). 但這種譯法並不適當（cf. Cranfield 1.224; Stendahl 4, 25）。

7 So, e.g., Schlatter 156 = (E) 105; Michel 157; Cranfield 1.223; Dunn 1.190. 按這種理解，καταργεῖν = בטל; ἱστάνω = קים。

8 Rhyne 73. See also Lambrecht-Thompson 51-52; 作者質疑是否真有「推翻／支持」這樣的拉比公式存在。

9 Rhyne 73; Lambrecht-Thompson 52-54.

10 So Hübner, *Law* 141.

問句的意思（見上段），而是在於因信稱義的道理如何鞏固或支持律法。這問題有多種答案，以下逐一討論。

第一類的解釋，將本節第二個「律法」的重點放在其定罪或使人知罪的功能上。（一A）律法使人知罪（三20，七7、8、13），這種知識經過聖靈的聖化就使人發出求救的呼喊（參：加三24）。（一B）「堅固律法」是指滿足律法所宣判的定罪。「律法要求罪必須受死刑：『罪的工價乃是死』（六23）。但這死已在加略山上圓滿地償清，律法的要求已得到滿足。因此，神使人稱義的方法實際上堅固了律法。」[11] 這解釋符合保羅對律法的定罪功能以及如何脫離律法之定罪的理解；[12] 我們立即想到「我藉著律法已經向律法死了」（加二19，新譯）那句話，這解釋所用的思想亦可以在本節的文理中找到（參三25～26）。可是，本節的異議是由上文（27～30 節）的話引起的，而在該段裏「律法」並沒有這種定罪或使人知罪的含義。[13] 而且按（一B）的解釋，保羅所提供的答案就是這麼十分簡短的一句，而下文亦對此完全沒有任何補充，因此是不足以作爲答案的。

第二類解釋可說是根據或借助於第二十七節對「律法」的理解來解釋本節。（二A）律法作爲神在舊約的旨意是一信心的律法，不是行爲的律法，因而是只有藉信才得以成全及成爲有效的。（二B）只有當律法被錯誤地視爲「行爲的律法」，即是被視爲猶太人的律法時（以律法爲猶太人的身分記號及界限標誌），律法才是被廢掉的；但是當律法被視爲「信的律法」，即是被視爲也對外邦人說話時，律法就被立定，其效力也獲得證實。[14] 但

---

[11] 依次見：（1A）Hendriksen 1.137-38;（1B）魏司道 67。Cf. W. Grundmann, *TDNT* 7.649.

[12] Cf. Schlatter, *Glaube* 357.

[13] Moo I 257.

[14] 依次見：（2A）M. Wolter, *EDNT* 2.207*b*;（2B）Dunn 1.193.

上文已經指出，把第二十七節的「律法」這樣解為從兩個不同的角度看神或摩西的律法，這做法是很有問題的，這第二類的解釋亦因而值得置疑。

第三類的解釋，將本節第二個「律法」視為有見證或應許的角色。（三A）保羅的意思是：我們教導人明白律法，要他們看見舊約要求我們信神的**應許**，這應許如今已在耶穌基督裏實現。（三B）提出異議的猶太基督徒認為，律法（視為神的命令）必須是神子民的基礎；但保羅從基督已來臨的角度把「律法」重新解釋為神的**應許**，他強調神（對亞伯拉罕）的應許才是律法的真正意圖（參四13～16；加三21b～31）。[15]（三C）本句在第四章獲得解釋：保羅用亞伯拉罕的事例來說明因信稱義之理，他在本節的聲稱就是，這道理是與律法（就其**應許**的性質而論）相符的。[16]（三D）保羅用亞伯拉罕的事例來表明，在神面前稱義並不是從律法（視為「行為的律法」）來的；保羅的宣講之所以鞏固律法，就是因他證實律法不應視為「行為的律法」，而是應按律法的原意視為「信心的律法」。[17]（三E）本節是從上文（27～30節）過渡至下一章的橋樑，[18] 討論中的本句在第四章獲得解釋：亞伯拉罕的事例（創十五6）清楚表明，使徒所傳因信稱義的道理，證實了律法對因信稱義的原則所作的**見證**。[19] 這是最常見的解釋。[20]

---

[15] 依次見：（3A）Barth 48;（3B）Moxnes 225-29.

[16] Ziesler 45. Cf. Stowers, 'Romans 3:30' 669-70. Myers（'Rom. 3-8' 36）提供一個獨特的解釋（不屬此第三類），他認為三31～四16 呈現交叉式平行排列法（三31a、四1、四2a // 四2b～8、四9～12、四13～16），三31a 的問題（「我們因信廢了律法嗎？」）在四13～16 找到答案：信心之所以並不推翻律法，是由於應許。（這也就是說，三31c 的初步答案在四13～16 獲得解釋。）但作者看出來的交叉式平行排列法欠說服力。

[17] Cf. Hübner, *Law* 53, 143; H. Hübner, *EDNT* 2.268*a*.

[18] So Bruce, 'Research' 122; Davies 141.

[19] Rhyne 117-18, 119-20, cf. 92-93, 90, 81, 75. 作者（41-60, esp. 58-59）根據 μὴ γένοιτο; 在保羅書信的用法，認為三31 應視為第四章的導言。參下面註33 及所屬正文。

這第三類解釋符合保羅認爲舊約見證了（參三21）、甚至預先宣告了因信稱義之福音（參第四章；加三8、15～22）的看法；可是反對這類解釋的理由很強。首先，針對律法扮演應許的角色此點，我們可留意在保羅的用法裏，「律法」與「應許」常是對立（四13、14；加三17、18）或至少是分開的（羅四16）。[21] 其次，當保羅想及舊約的見證或應許角色時，他用的字眼是「律法和先知」（三21）或「聖經」（一2；加三8）而不是單獨的「律法」一詞；保羅從沒有用單獨的「律法」一詞來指舊約見證的角色。即使是在第四章，「律法」一詞仍多數有負面的意思（四13～15），保羅也沒有將「律法」與創世記十五章六節的「見證」連起來；保羅引介這引句時，他說「**經上**說甚麼呢？」（四3）而不是「**律法**說甚麼呢？」。這一點是特別有意義的。[22] 第三，上述的（三D）跟三章二十七節兩個「律法」的第一種解釋（即律法可視爲「行爲的律法」及「信的律法」兩方面）有密切的關係，但上文已指出那個解釋是不能成立的。最後，上述的（三E）還有下列的困難：（1）「這樣……我們要怎麼說呢？」（四1，呂譯）這話在本書另外出現的五次，都是標誌著一個新的思想段落的開始（六1，七7，八31，九14、30），按理在該節也不例外。[23]（2）若把本節連於四章一節，則該節的問題（「亞伯拉罕……得了甚麼呢？」）跟本句斬釘截鐵的宣告（「我們藉信……倒是鞏

---

[20] Cf., e.g., Beker, *Paul* 81; N. L. Calvert, *DPL* 6*b*; Fitzmyer I 841*b* (§43), 842*a-b* (§46)（但 Fitzmyer II 367 則認爲第四章只提供了部分的解釋）； Hays, *Echoes* 53-54; Keener 421*b*; Lincoln, 'Romans 1:18－4:25' 150; Longenecker 207; Louw 2.64; Manson 943*b* (§819d); Stendahl 4, 25; Stuhlmacher, *Reconciliation* 86; Thielman, *Paul* 184; Williams, 'Romans' 280.

[21] 加三21 否認「法律跟上帝的應許相抵觸」（現中），這是因爲神的用意是要叫律法有助應許（就是關乎因信稱義之應許）的實現。參《真理》224-27；Fung, *Galatians* 162-66.

[22] Cf. Moo I 257; Moo, 'Paul and the Law' 302.

[23] Cf. Schlier 119; Cranfield 1.223. 有關詞語在原文爲 τί οὖν ἐροῦμεν;。 Cf. Palmer, 'Romans 4.1' 213-18, esp. 215-17.

固了律法」）並不銜接。[24]（3）若本節是連於四章一節的，則該節應以「因爲」（而不是「這樣」）開始較爲合理。[25]（4）保羅自己承認舊約（作爲聖經）的見證功用（一2，三21，參四23～24；加三8），若「鞏固律法」是指律法的見證性質，則保羅的因信稱義的道理如何「廢掉律法」呢？（5）本節的異議是無可避免地由保羅在上文重複摒棄「律法的行爲」（參 20、21、27、28節）而引起的，因此「廢掉律法」（以及與此對應的「鞏固律法」）必須指視爲要求行爲的、摩西的律法，不是律法的見證角色。[26]

按**第四類**的解釋，保羅針對他因信稱義的福音引致無法主義（「廢掉律法」）的指控，指出事實正好相反：因信稱義的福音支持要求行爲的、摩西的律法，因爲因信稱義的人滿足律法的要求。[27] 本句只是提要式和預示性的回答，詳細的反駁則留待第六章和第八章（4 節，參十三8～10）。[28] 按這種理解，「廢掉律法」可更具體地解爲摒棄律法的倫理道德要求（神的旨意在其中顯明），「鞏固律法」則指在一己的生命中或生活上支持及履行這些要求。[29] 這解釋與文理相符，更與「律法」一詞在保羅書信

---

[24] Cf. Murray 1.125.

[25] 保羅書信多次在 μὴ γένοιτο; 之後以 γάρ 字引出原因或解釋，或是在同一節（七7，十一1；加三21；參：羅三6 的 ἐπεί），或是在隨後的一節（九14；加二17）。

[26] Cf. Lambrecht-Thompson 46-48. Rhyne 76-77 對正文的第三點反對理由提出答辯；但即使撇開這一點，討論中的解釋仍有其他的困難。

[27] Cf., e.g., W. Gutbrod, *TDNT* 4.1076; Heil 43-44; Mounce 120.

[28] 參（第六章：）Boers 86; Murray 1.126;（八4：）Luz, 'Röm. 1-8' 169; Moo, 'Fulfillment' 371; Moo I 257-58, 516; Moo II 1130*b*;（八4 及十三8～10：）Lambrecht-Thompson 59, 71（道德律法；參下註及所屬正文）；Stott 121;（十三8～10：）Robinson 95.

[29] Cf. G. Delling, *TDNT* 1.453; Moule, 'Obligation' 392-93. 留意 Moo I（見上註）將八4 的「成就」解爲「在基督裏」（即信徒因信被納入基督內）成就在信徒身上（即不是藉著信徒自己的順從）。關於這方面，詳參八4 註釋。Lambrecht-Thompson 55-59（尤其是 58-59）認爲，「鞏固律法」是指摩西律法的全部要求，包括其禮儀部分。這兩位作者以割禮爲例：四9～12 的討論顯示，割禮是藉著信及從信而來的義而獲得它（割禮）的真正意義和價值，即割禮是因信稱義的印證；「保羅有關因信稱義的教導，不但沒有否定割禮的價

通常的用法一致，同時也避免了第一至三類解釋的困難，因此是最可取的看法。

反對這解釋的理由包括：（1）這封信是會在教會裏讀出來給信徒聽的，在這情況下，若「堅固律法」的意思要等數章之後才獲得解釋，這是極要不得的策略。[30] 可是，保羅對異議先來一個簡短的回答、再在下文較詳細答辯的做法，本章上文已提供了不止一個例子：猶太人在救恩歷史上享有優勢（三1～2）、他們的不信不能使神的信實失效（三3～4）這些題目，在第九至十一章有進一步的解釋。而且三章八節已清楚表明，保羅的福音確曾引起異議者的指控，即是保羅的教導有導人走向無法主義的果效；保羅也是暫時不作答辯，留待第六章才詳細處理。[31] （2）保羅的用法並不支持將「堅固」（三31）與「成全」（八4）二詞認同。[32] 可是，這解釋並沒有要求「堅固」要被解作「成全」；因信稱義的福音使人藉信稱義，又藉信領受聖靈（參八15；加四6，三2），隨從聖靈的引導而活者就「成全」律法公義的要求，而這就是因信稱義之道「堅固」律法的方式。（3）保羅以「斷乎不可！」否定的那些問題的用法，呈現一種基本的樣式，就是：陳述（不同長度的）、問句（基於得自前面的陳述的錯誤推論）、否定，以及即時的、澄清或否定的理由（一兩句〔三4，三6〕或整段〔七7d～12，九5～18，十一1c～10；加二18～21〕，甚或不只一段〔六2b～14，六16～七6，七13c～25，十一11c～32；加三

值，事實上反而確定了割禮對亞伯拉罕及猶太基督徒的價值」。但四11 明說，亞伯拉罕的割禮，是他「未受割禮的時候」因信稱義的印證；可是，猶太基督徒在信主時是已經受了割禮的，他們是受了割禮之後才因信稱義的，因此割禮對他們絕不可能有「作……因信稱義的印證」的意義。這就是說，這以割禮來說明「律法」在此包括禮儀部分的企圖，是不成功的。

30 Ziesler 44.

31 參三1～8 註釋引言及總結。

32 Rhyne 164 n.139.

21c～四7〕）；按討論中的第四類解釋，本節並不符合這種樣式。[33] 可是，四章一節開首的「這樣」（不是「因爲」）一詞，顯示本節不應連於下文，[34] 因此本段有別於其他「斷乎不可？」在其中出現的那些較長的經文，本節不符合上述的樣式也就顯爲合理。[35] 總括來說，這些反對理由不足以推翻這第四類的解釋。

第五類解釋認爲，「堅固律法」有兩方面的意思（或二者之一）。（五A）一方面，信心聽到並接受律法（聖經）的見證，承認律法對人的罪之宣判（三）；與此同持，藉信而得以「在基督裏」的人就能靠著聖靈成就律法所要求的義（四）。（五B）第四章提供了一種證據（三D），第六至八章提供了另一種證據（四）。（五C）一方面，基督救贖之死成就了律法的真正意義（三）；另一方面，藉信領受了聖靈的人可以靠聖靈的能力活出律法所定的生活標準（四）。（五D）律法驅使人到基督面前（一A），當人藉信基督而活時，他就實現了律法的意圖（四）。（五E）保羅的話一方面指上文有關「神只有一位」這中心的聖經信仰，另一方面指下文大衛、尤其是亞伯拉罕的見證（三E）。（五F）「因信稱義之道，完全根據基督的救贖，而律法的中心思想，就是預指基督之救贖的實現。……另一方面……亞伯〔原文照錄〕稱義的見證，證明稱義之道，早已蘊藏於舊約律法中，我們接受因信稱義之道，正合乎律法之宗旨」（參三E）。（五G）**或是**指律法見證了信心之道（三E），**或是**由於律法的要求顯明人的罪，使人無法自誇（參一A）。[36] 由於我們在上文已接受了第四類解釋爲正確的看法，並指出了其他三類解釋所牽涉的困難，我們就不能同

---

[33] Rhyne 41-58 (esp. 58), 60. 參上面註 19。

[34] 參上面註 25 及所屬正文。

[35] Moo I 257.

[36] 依次見：（5A）Byrne 138;（5B）Denney 614*b*-15*a*; cf. Michel 157;（5C）Morris 189; cf. Räisänen, *Law* 70;（5D）Edwards 108;（5E） Guerra 120; Guerra, 'Romans 4' 266;（5F）陳終道 104-5；（5G）de Lacey, 'Law' 168.

意這些合併第四類解釋及另一類解釋、或是合併另類解釋的看法。

最後，有釋經者認爲「鞏固律法」的意思其實是「訂立一項原則」，他的理論如下：本節的「律法」兩次都沒有冠詞，這表示第二次的「律法」並不是指第一次的那律法（參較 30 節第二個有冠詞的「信」字），全節的意思是：「這樣說來，我們（認爲猶太人是因信不是因律法得救）是把律法廢掉嗎？不是的！至少我們定立了一項*原則*」，這原則就是，以色列的信將會是世界得救的媒介。[37] 這項「原則」是作者從上一節得來的；[38] 但就如作者對上一節的解釋並無說服力，作者對本節的解釋也是一樣。

三27～31　總結本段，我們留意下列數點：（一）保羅把他那關乎神的救贖行動的福音，總結爲「人稱義是因著信，不在乎律法上的行爲」（28 節，呂譯）；因此，人的誇口完全被排除（27 節）。（二）由於只有一位神，而且這位神是以同一的方法（藉著人的信）稱猶太人和外邦人爲義（30 節），因此，神也是外邦人的神（29 節）。既然在因信稱義的事上，猶太人與外邦人是站在平等的地位上，這因信稱義的福音就是普世性的，是同樣爲外邦人及猶太人而設。（三）因信稱義的另一含義就是，猶太人和外邦人都因信而合成神的**一個**子民；這就是說，神的子民爲一的真理，是隱含於因信稱義的原則裏面。既然神的子民是一個，羅馬的信徒也不應分爲壁壘分明的猶太基督徒與外邦基督徒兩個陣營（參十四1～3，十五7）。（四）因信稱義不但沒有摒棄神的道德要求，反而是這些要求在信徒生命中得以成就的基礎（31 節）。

---

[37] Turner, *Insights* 109.

[38] 參三30 註釋註 9 之（1）及所屬正文。

3 由亞伯拉罕的先例說明（四1～25）

到此爲止，保羅的論證確立了兩個要點：其一是人絕不可能靠行爲稱義（一18～三20），其二是神所指定的稱義之法乃是「憑恩、藉信、在行爲以外」（三21～31，一16～17）。保羅現在繼而對他在上一段（三21～31）所闡述的道理提出聖經的證據，爲要表明這道理有穩固的聖經基礎。上一段已指出，人稱義是因著信（三21～26），因此誇口被排除了（27～28 節），而神亦顯爲外邦人與猶太人的神（29～30 節）；現在保羅就根據亞伯拉罕的事例，進一步解釋和辯護上一段的這些要點。[1] 本章是對論亞伯拉罕之信心的舊約經文一種米大示式的詮釋，[2] 此詮釋詳細闡明亞伯拉罕是信心之人的原型及所有信徒的屬靈祖宗；對於此點，保羅在加拉太書三章（6～9 節）曾有簡略的描述。[3]

本章可分爲四段，部分的內容與三章二十七至三十節的關係尤其密切：第一段（1～8 節）論亞伯拉罕是因信稱義，與三章二十七、二十八節互相對應，將兩段連起來的字眼是「誇」和「在行爲以外」得稱爲義（2 節、5～6 節）。第二段（9～12 節）指出亞伯拉罕因信稱義是在他受割禮之前，這使他成爲所有未受割禮而信以及受了割禮而信之人的父；三章二十九、三十節由此獲得聖經的支持。第三段（13～22 節）先指出神給亞伯拉罕的應許與律法無

---

1 Cf. Dunn 1.196, 198. Cranfield 1.224 認爲本章的功用只是證實三27a「誇口已被排除」那句話。可是，如 Rhyne 156 n.64 所指出，這樣一來，我們便要跳越三27b～31，好像這幾節是插入句似的。

2 Cf. R. K. Harrison, *ISBE* 3.351*b* (s.v. 'midrash')；《來》1.412。以本章爲 '(exegetical) midrash' 的釋經者包括：Dunn 1.197-98 (cf. J. D. G. Dunn, *DPL* 846*a*); Edwards 111; Laato, *Paul* 192; Lincoln, 'Romans 4' 163; Michel 160; Silberman, 'Romans 4' 100, 104; Schlier 121. Guerra（'Romans 4' 254-55）則質疑這名稱的適切性；他認爲本章最宜視爲一種護教性的釋經，保羅是基督教的第一位護教神學家（同文 251、269-70；Guerra 102-25）。

3 Bruce, 'Salvation History' 84

關，而是根據「憑恩、藉信」的原則（13～17a），[4] 繼而詳述那使亞伯拉罕成爲「多國之父」的信心，是怎麼樣的信心（17b～22節）。最後一段（23～25 節）指出亞伯拉罕的事例和現今信徒的關係，即是同一的信心將亞伯拉罕和他的屬靈後裔連起來。[5]

保羅在本章訴諸亞伯拉罕的事例，因爲在猶太教中，亞伯拉罕廣泛地被視爲敬虔的典範。論到亞伯拉罕，猶太教的文獻一再強調兩點：（一）亞伯拉罕得稱爲義，是因他在受試煉時仍然對神忠信。他勒目通常以亞伯拉罕所受的試煉爲一共十次（是哪十次則並無固定），而這些試煉總是被描寫爲對亞伯拉罕及其後裔都有「應得賞賜」的意義。[6] 由於他的功德，他成爲神的朋友（賽四十一8；雅二23），並以此身分與神立約及領受了應許；他的功德可在現今代表以色列並且幫助以色列獲得永生。（二）創世記十五章六節所說亞伯拉罕的信心，必須與亞伯拉罕接受割禮爲與神立約的記號一事（創十七4～14）連起來：亞伯拉罕因信稱義，這只是亞伯拉罕稱義的初步形式，但他的義的性質，是在他遵行割禮的吩咐一事上才完全地顯明。至少對猶太教裏在增長中的律法主義分子來說，信神和遵守律法合成稱義的途徑。雖然律法尚未賜下，亞伯拉罕已遵守了未成文的律法（參：創二十六5）；他尤其是忠誠守約的範例，因他在受神試驗要他獻以撒爲祭一事上，證明了他是全然效忠於神的。[7] 保羅則反對這種論調，強調（一）亞伯拉罕得稱爲

---

4 四13～16 涉及因信稱義與律法的關係，因而在這個意義上與三31 有關聯。

5 Cf. Wilckens 1.258; Barth 49.

6 參較馬加比壹書二52 所反映的信念：「亞巴郎〔即亞伯拉罕〕不是在受試探中顯示了忠信，才算他有義德嗎？」（思高）。

7 Cf. J. Jeremias, *TDNT* 1.8 (*TDNTA* 2); Longenecker, 'Abraham' 204-5; N. L. Calvert, *DPL* 1-2 (§1.2); J. D. G. Dunn, *DPL* 846*a*; Dunn 1.200-1; Cranfield 1.227; Watson 136-38. 傳道經四十四20說：「他〔亞伯拉罕〕遵守了至高者的法律，又同他訂立了盟約。他在自己身上堅定了盟約，在受試探時，證明自己是忠誠的」（思高德訓篇四十四21）。

義完全是藉著他對神的信心（2～8 節），（二）他的稱義是在他受割禮之先，與他守約的忠信無關（9～12 節），（三）他領受應許也不是因他遵行律法，而是因信（13～22 節）。由此看來，保羅引用亞伯拉罕的事例，其部分目的是要駁斥猶太人認爲亞伯拉罕是因行爲稱義的誤解。[8]

a　亞伯拉罕是因信稱義（四 1 ～ 8 ）

1 如此說來，我們的祖宗亞伯拉罕憑著肉體得了甚麼呢？
2 倘若亞伯拉罕是因行為稱義，就有可誇的；只是在　神面前並無可誇。
3 經上說甚麼呢？說：「亞伯拉罕信　神，這就算為他的義。」
4 做工的得工價，不算恩典，乃是該得的；
5 惟有不做工的，只信稱罪人為義的　神，他的信就算為義。
6 正如大衛稱那在行為以外蒙　神算為義的人是有福的。
7 他說：「得赦免其過、遮蓋其罪的，這人是有福的。
8 主不算為有罪的，這人是有福的。」

四 1　「如此說來，我們的祖宗亞伯拉罕憑著肉體得了甚麼呢？」

本節的原文[1] 引起了不少討論。[2] 首先，一些古卷缺少「得

---

[8] Cf. J. A. Fitzmyer, in Reumann, *Righteousness* 212 (§394). Thielman 97-99 則認爲保羅在本章，如在加拉太書一樣，是針對一些猶太基督徒宣教士的教訓而發言，這些宣教士認爲人必須接受割禮，才可以有分於末日的救恩。

[1] Τί οὖν ἐροῦμεν εὑρηκέναι ᾿Αβραὰμ τὸν προπάτορα ἡμῶν κατὰ σάρκα; 原來的說法肯定是 προπάτορα 而不是 πατέρα；新約常用 πατήρ 來指亞伯拉罕（例如：羅四12；路一73，十六24、30；約八53；徒七2；雅二21），προπάτωρ 則在新約出現僅此一次，在 LXX 也是只出現一次（馬加比叁書二21）。Cf. Metzger 510. προπάτωρ 是比 πατήρ 較嚴肅的字眼（so Michel 161 n.2）。

[2] Ellis（'Romans' 217 with n.9）認爲本章可能是保羅早已寫成的釋經作品，這可以解釋爲甚

了」的原文不定詞，英文的修訂標準譯本及新英文聖經反映了這個較短的說法。[3] 不過，若這詞不屬原著，其後的文士沒有理由要把它加進經文裏（這詞在兩個不同的位置出現）；一些古卷缺這詞，大抵是由於「得了」與前面的「我們要說」二詞的字首相似，因而這詞意外地被漏掉。[4]

更複雜的問題是本節的句法（句子結構）應如何理解。（一）和合本的譯法將介詞片語「憑著肉體」連於不定詞「得了」。[5] 可是，原文的字次並不支持這種譯法，因爲有「我們的祖宗亞伯拉罕」等字把「得了」和「憑著肉體」隔開；而且下文只是討論亞伯拉罕**如何**獲得他所得到的，更完全沒有解答亞伯拉罕**憑著肉體**或**在肉身上**得了甚麼的問題。[6]

（二）一般的譯法把介詞片語連於名詞「我們的祖宗」，得出的意思即是：那麼，我們要說「在血統上作我們祖先的亞伯拉罕」

麼本節不是平順地從上文過渡到本章。

3 RSV/NEB: 'What then shall we say / are we to say about Abraham . . . ?' 參思高、呂譯、金譯。支持這說法的釋經者包括：Lightfoot 276; SH 98-99; Schlatter 159-60 = (E) 108; BDF §480(5). 留意 NRSV 已放棄此說法而採納註1 的說法。

4 So Metzger 509; Tobin, 'Romans 4' 443 n.14. Metzger 亦指出，另外的說法（εὑρηκέναι 在 ἡμῶν 之後）的外證較弱，得出的意思（如和合、當代）也不及註1 那個說法好。關於較短的說法和這裏所提另外的說法如何得來的問題，Cranfield 1.226-27 有較詳細的討論。

5 參：當代。這種譯法不一定是反映註4 所提那「另外的說法」。Cf. also Stuhlmacher 71 ('. . . what Abraham found in accordance with his earthly existence'); Jewett, *Anthropological* 143-44 ('What . . . Abraham . . . found on the basis of the flesh?'). 李保羅 126 的譯法──「亞伯拉罕是憑肉體成爲（εὑρηκέναι）我們的祖先嗎？」──除了將 κατὰ σάρκα 連於不定詞外，還把後者解作「成爲」；這兩點都是此譯法的弱點。BAGD 324-25 (s.v. εὑρίσκω) 和 LN 2.109 (s.v.) 都沒有「成爲」這個意思。

6 依次見：Hays, 'Rom 4:1' 80; Palmer, 'Romans 4.1' 207.

（新譯）找到了甚麼呢？[7] 反對這種理解的一個理由是，這假定了亞伯拉罕是讀者在血統上的祖先（即讀者是猶太人），但保羅在十一章十三節卻說，「我對你們外邦人說這話」；就算我們假設保羅在本節是對一個混合群體中的猶太人成員說話，事實仍然是，他在十一、十二節稱——亞伯拉罕爲所有的人（受割禮者及未受割禮者）的父；如果保羅在本節的意思真是這樣（我們肉身的祖先找到了甚麼？），則下文的討論不但沒有回答這個問題，而且摧毀了這問題的基本假設亞伯拉罕是我們**血統上**的祖先。[8] 可是，按原文的字次來看，「我們肉身上的祖先亞伯拉罕」是最自然的解釋，而「按肉身」（參一3，九3、5）一詞[9] 顯示「我們」意即「我們猶太人」；保羅在這裏按猶太人的觀點稱亞伯拉罕爲「我們〔猶太人〕肉身上的祖先」，[10] 正是爲要表示他此刻所指的並不是亞伯拉罕在屬靈意義上作所有信徒之父的事實；雖然這稱謂已暗示亞伯拉罕還有別的、不是肉身上的子孫，但是到了第十一節開始，保羅才把亞伯拉罕爲祖先的觀念，從肉身的層次擴展至屬靈的層次（11、

---

7 E.g., NASB: 'What then shall we say that Abraham, our forefather according to the flesh, has found?' Cf. NRSV（參上面 註3）。

8 So Palmer, 'Romans 4.1' 207. Cf. Hays, 'Rom 4:1' 77-78.

9 R. J. Erickson（*DPL* 305*a* [§2 (1)]） 指出，在保羅的用法裏，κατὰ σάρκα 形容名詞時（如在本節），σάρξ 有中性的道德意義；κατὰ σάρκα 形容動詞時，則 σάρξ 有負面的道德意義。

10 Cf. N. L. Calvert, *DPL* 6*b* ('in a strictly Jewish sense'); *EDNT* 3.160 (s.v. προπάτωρ); G. Schrenk, *TDNT* 5.1005. *Pace* Betz, 'Romans' 330 n.57; Bornkamm, *Paul* 148; Ziesler 122-23. Tobin（'Romans 4' 445）將「我們肉身上的祖先」這詞一物二用：「肉身上的」強調亞伯拉罕與猶太人的關係，「我們的」則強調保羅及其他信徒與亞伯拉罕及猶太人的關係；這做法值得置疑（同文 449 則正確地將此詞解爲猶太人的祖先）。Guerra 105 (also Guerra, 'Romans 4' 257) 甚至認爲，προπάτωρ 可能強調亞伯拉罕（原）是個外邦人，不是猶太人。Jewett（*Anthropological* 144）謂 προπάτωρ 這字在聖經以外總是指血統上的祖先，因此若再加上「按照血統」便會構成重複同義語。但根據 BAGD 709 (s.v.) 所載，犬儒學派稱戴奧革尼（Diogenes）爲 προπάτωρ，這顯然不是「血統上的祖先」，而是鼻祖之意。

16～18 節）。[11] 至於這解釋與下文的銜接問題，至少有兩個可能的答案：第一，「我們肉身的祖先亞伯拉罕找到／得到了甚麼？」這問題的答案可能是「藉著神的恩典因信稱義」。[12]「亞伯拉罕信神，這就算爲他的義」（3 節）這話，顯然可視爲隱含了「他得到了神所賜的義」這個答案（參 13 節「因信而得的義」）。第二，「找到」可解爲「從經驗中發現」（如在七21，參 10 節）；這樣，問句的意思便是「在討論中的事上（即三21～31，尤其是27～31 節所討論的事上），亞伯拉罕有甚麼發現呢？他的經驗是怎樣的呢？」[13] 下文（2～22 節）就對此提供了全面的答案。

（三A）新近的一種譯法是：「那麼，我們要怎樣說呢？我們是否（根據聖經）發現亞伯拉罕是我們肉身上的祖先呢？」，意即

---

[11] Cf. Omanson, 'Roman Christians' 112 n.16; Cranfield 1.227; Moo I 262. Knox 439 認爲四1最好視爲虛構的猶太人異議者對保羅的發問，因此「我們」意即「我們猶太人」。

[12] Bruce 110; Louw 2.64. εὑρίσκω 在太十一29、路一30、徒七46、提後一18、來四16、九12等處有「獲得」之意（so H. Preisker, *TDNT* 2.769-70; cf. S. Pedersen, *EDNT* 2.84*b*）。因此，Witherington（*Narrative* 43）謂這字「在保羅書信或新約的其餘部分都從沒有『獲得』或『得到』之意」，這話不確。較正確的講法是，新約並無「這字沒有賓詞而意思是『獲得／得到』」的例子（so Hays, 'Rom 4:1' 80）。一些釋經者認爲，εὑρηκέναι 反映了 LXX 的 εὑρίσκειν χάριν（例如：創十八3；出三十三13；民十一11；箴十二2）或 εὑρίσκειν ἔλεος（例如：創十九19；民十一15；士六17；但三38）（e.g., Cranfield 1.227; Dunn 1.198; Wilckens 1.261. Michel 161-62 認爲是特別反映創十八13）；羅四4、16 的 κατὰ χάριν 似乎支持這個見解。另一方面，εὑρίσκειν χάριν 在保羅書信中完全沒有出現，εὑρίσκειν ἔλεος 只見於提後一18，因此這見解值得置疑（cf. Hays, 'Rom 4:1' 77; Cranford, 'Romans 4' 74）。

[13] Cf. Moo I 262; NIV ('What then shall we say that Abraham . . . discovered in this matter?'), TEV ('. . . What was his experience?'). 亦參新譯。按此解釋，我們便不必（如 Edwards 112）認爲 εὑρίσκειν 一字是來自馬加比壹書二52 及傳道經四十四20（參四1～25 註釋引言註 6、7）。Black 67 提出另一個可能：εὑρηκέναι 暗指一些有關亞伯拉罕「發明」了算術的傳說。筆者認爲這看法並無說服力。

「你以爲我們猶太人認爲亞伯拉罕只是我們肉身上的祖先嗎？」[14] 按這種理解，「亞伯拉罕是我們肉身上的祖先」這話是從三章二十九節「神是猶太人的神」這謬誤的思想發展得來的，保羅在本節重提這種以猶太民族爲中心的思想，爲要證明它是錯誤的。他將要辯證：猶太教本身與亞伯拉罕的關係不是單建基於血統，而是建基於分享了亞伯拉罕對賜應許之神的信心。[15] 這解釋被認爲有以下的優點：（1）本節原文開首的三個字在保羅書信出現的另六次中，有五次都是一個完整的問句，隨後是另一問句。[16] 這解釋使本節與這種句法相符。（2）按這解釋，不定詞的完成時態是可理解的：「我們發現了……」是合適的講法；但若不定詞的主詞是亞伯拉罕，則不定詞應爲過去不定時時態才對。[17]

（三B）有釋經者採納上述譯法，但是把「我們」解爲不限於猶太人；第二問句所要問的，是亞伯拉罕是如何成爲羅馬的外邦信徒的祖先，而所暗示的答案是：不是的（即不是按血統），乃是按應許。[18] （三C）又有釋經者接納了上述譯法之後，對第二問句加以不同的解釋。第四章全章都是繫於這個問句：「這〔三21～31〕意思是否說，我們基督徒，不管是猶太人或外邦人，現在發現我們都要成爲亞伯拉罕肉身的家庭之成員？」保羅在下文要闡明的答案

---

[14] Hays, 'Rom 4:1' 82, 87（cf. 81; n.19 指出此譯法早於 1910 年由 T. Zahn 在其羅馬書註釋中提倡；Morris 194 n.3 指出這也是 Lenski 的譯法）；Hays, *Echoes* 54-55. 接受此譯法的釋經者還包括：Cranford, 'Romans 4' 74-76; Elliott 158; 另見下文（三B-D）。

[15] Hays, 'Rom 4:1' 86-88.

[16] 有關的原文是 τί οὖν ἐροῦμεν; 該五次是：三5（缺 οὖν），六1，七7，九14，九30。唯一的例外是 八31。

[17] Hays, 'Rom 4:1' 78-79, 82-83; cf. Witherington, *Narrative* 42-43. Williams（'Romans iv.1'）提議將 εὑρηκέναι 修改爲 εἰργάσθαι, 得出的意思即是：「我們要怎麼說呢？說我們的祖宗作了工（即是爲要得稱爲義而工作）嗎？」據筆者所知，這建議沒有被其他的釋經者接納。

[18] Gaston, *Paul* 124-25, 207 n.70.

就是：我們沒有發現亞伯拉罕是我們「按血統」的祖先，而是「按恩典」的祖先；四章十六節的「按照恩典」（呂譯）就是四章一節「按照血統」（思高）的直接回答。[19]

（三D）另一釋經者採納了上述譯法之後，將本節與上下文的關係分析如下：本節是保羅的辯證不可或缺的一部分，此辯證的要點是，神是公義的，祂以同樣的方法（藉信）拯救猶太人和外邦人，而本節關於亞伯拉罕的問題一方面是連於上文「難道神只作猶太人的神嗎？」（三29）那個辭令式問句，另一方面則連於下文第九至十二節的論點，即亞伯拉罕是所有具有他那樣的信心之人的父。說得詳細一點，保羅在第二至十二節將亞伯拉罕的事例應用到上文的三個推理性問題（三27、29、31）上：（1）主要的問題是神是否一位，即祂是否猶太人的神和外邦人的神（三29～30），而本節關於亞伯拉罕的問題，就是「亞伯拉罕在甚麼意義上是所有敬拜這位獨一真神者的父」；本章第九至十二節根據亞伯拉罕的事例指出，受割禮的和未受割禮的，都因信成爲亞伯拉罕的子孫。（2）第一個次要的問題是關乎誇口的問題（三27～28），本章第二至八節指出，亞伯拉罕在神面前並無可誇；關於這個問題的討論支持（1）的論點，因爲神是一位的一個含義就是，沒有一班人在本質上比另一班人優勝。（3）第二個次要問題是關乎律法的問題（三31），本章第三至十一節引用律法來支持第一個次要問題的論點（因此，〔2〕和〔3〕是重疊的）；這第二個次要問題的討論也

---

19 Wright, 'Romans' 191-92. 留意 Hays（'Romans' 81）接受了 Wright 的解釋，Hays 認爲 Wright 的解釋勝於他自己原先（見註 14、17）的看法。但 Cranford（'Romans 4' 75 n.17）則認爲 Wright 的解釋「沒有掌握到要點」：問題不是外邦人是否現在發現亞伯拉罕要成爲他們肉身上的祖先，而是他們可否被視爲亞伯拉罕家庭的一部分（他顯然不是他們肉身上的祖先）。

是支持（1）的論點，因爲這討論消除了一個可能的異議，即接受神爲猶太人和外邦人的神等於忽視律法。從本章第十二節回顧，可見整段（四2～12）都是爲要辯證「亞伯拉罕是我們所有信者之父，不是按照血統，而是按照信心」這個命題。[20]

以上四種解釋（三A-D）的共通點和關鍵，都是在於所採納的譯法把本節分爲兩個問句，而這正是最值得置疑之點。（1）這譯法雖然加強了本節與第九至十二節的聯繫（亞伯拉罕爲父的身分），卻減弱了本節與緊接著的下文（2～8 節）的聯繫。[21] （2）按此譯法，第二問句以不定詞作動詞用，而這不定詞（沒有明說）的主詞是第一問句動詞的主詞；這種結構是奇怪的。[22] （3）第四種解釋（三D）的作者承認，本節與保羅書信其他使用推理性問句的例子並不相符：其他例子都是在開首的辭令式問句（或相等的句子）後，先有一項錯誤的推論，繼而是保羅的回應，然後是對這回應的支持或解釋。[23] 但本節在「我們要怎樣說呢？」之後所提出的問句，卻完全不是一種推論，而是讀者皆知的一件事實（即亞伯拉

---

[20] Palmer, 'Romans 4.1' 206-13, esp. 210-13.

[21] So Dunn 1.199; cf. Morris 194 n.3. 按三D 的分析，保羅在三27～31 將兩個相關的論點結合在一起，但是條理有欠分明，以致所產生的意思上的混亂（'semantic noise'）在四1 達到至強烈的地步，使本節的適切性變得幾乎無法辨認，或至少叫一般讀者難以辨認（Palmer, 'Romans 4.1' 208）。若是這樣，羅馬書原來的聽者豈不是更有「不明所指、摸不著頭腦」之虞？

[22] Cf. Dunn 1.199. 三A 的作者承認，在保羅使用 τί οὖν ἐροῦμεν 的所有其他例子中，沒有一次是在辭令式問句之後有一不定詞是附屬於（'dependent on'）ἐροῦμεν 的；但他認爲保羅大可以在他的句法上有所變化，我們要留意的是一種思想的樣式，不是一個固定的公式（Hays, 'Rom 4:1' 83 n.25）。可是，在作者（78-79）列出的所有經文中，τί οὖν ἐροῦμεν; 這問句之後的句子總是有一限定式動詞（無論有或沒有表達出來），而羅四1 並不符合這個樣式。Jeremias（'Röm 4' 52）認爲，本節的問句可視爲合併了兩個問句，即是 τί οὖν ἐροῦμεν; + τί εὕρηκεν 'Αβραάμ; 這也表明在第二問句裏面，應有一限定式動詞。

[23] 詳見 Palmer（'Romans 4.1' 213-16）所列舉的另十二個例子。

罕並不是他們血統上的祖先）；此作者認爲，正是由於這是讀者皆知的事實，第二問句就不必用慣常的「絕對不是」作爲回應，因此第二問句並無即時的回應。[24] 可是，與其說本節是例外的個案，不如乾脆承認本節並不包含兩個問句。事實上，本節的結構與八章三十一節的結構較爲相似，在這兩節裏面，「我們要怎麼說呢？」並不是獨立的問句，而是一較長問句的一部分。[25]

總結以上的討論，仍是一般的譯法（二）和上面所提供、與此譯法相連的解釋最爲可取。至於不定詞「得了」爲甚麼是完成時態而非過去不定時時態，這問題至少有兩個可能的答案：保羅可能是用這時態來暗示，亞伯拉罕「所經驗的」（新譯），即是因信稱義的經歷，斷定了他以後在神面前的地位；[26] 也許更好的解釋是，保羅要藉此時態暗示，亞伯拉罕的經歷已記在聖經上，他的經歷對於保羅時代的讀者仍有屬靈的意義（參 23～25 節）（對今天的讀者也是如此）。

四2　「倘若亞伯拉罕是因行爲稱義，就有可誇的；只是在　神面前並無可誇。」

本句原文以「因爲」一詞開始，表示本節是解釋上一節關於亞伯拉罕那問句對保羅論點的適切性。保羅的意思是：我提到亞伯拉罕的經驗，因爲經上有關他的記載，證明他得稱爲義是因著信，不是因行爲。[1] 上半節的原文結構有三種解釋：（一）文理要求我們將這條件句子視爲與事實不符的條件句子，意即：「如果亞伯拉罕是因行爲稱義（當然我們知道他並不是因行爲稱義），他就有可誇

---

[24] Palmer, art. cit. 209-10, 211-12.

[25] 比較（以下依次是本節和八31）：

（A）τί οὖν ἐροῦμεν（B）εὑρηκέναι 'Αβραὰμ τὸν προπάτορα ἡμῶν κατὰ σάρκα ;

（A）τί οὖν ἐροῦμεν（B）πρὸς ταῦτα;

[26] So Dunn 1.198.

[1] Cf. Hendriksen 1.145 n.113; Cranfield 1.227.

的（事實上他並無可誇）。」[2]（二）這條件句子可能混合了兩種格式：發端子句是不符事實的，但是歸結子句則採用了簡單（與事實相符的）條件句子的格式。[3]（三）這是個簡單的條件句子，假定了條件與事實相符；保羅或是（A）暫時從正統猶太教信仰的角度將亞伯拉罕描寫爲「因行爲稱義」、因而「有可誇的」，[4] 或是（更可能地）（B）爲了辯論的緣故暫時假定亞伯拉罕是因行爲稱義，從而引出其結果（他就有所誇口的）。[5] 從文法和意思的角度看，都是以第三個解釋（B）最爲可取。[6]

這條件句子是一種濃縮的三段論證法：一個人若是因行爲稱義，他就有可誇的（隱藏的大前提）；亞伯拉罕是因行爲稱義（小前提）；因此，亞伯拉罕有可誇的（結論）。[7] 這個結論被隨後的一句有力地否定了：「只是在神面前並無可誇」。[8] 這話的意思並不是說，亞伯拉罕在人面前確有可誇的，但在神面前則不能誇口；[9] 因爲文理並不支持「在人面前」和「在神面前」的對比。[10] 下一節

---

[2] Cf. Lambrecht-Thompson 75: 'what *if* Abraham *had been* justified by his works . . . ?'; R. Bultmann, *TDNT* 3.649 n.36.

[3] So Fitzmyer II 372: protasis = 'if Abraham *had been* justified'; apodosis 卻用了現在時態 ἔχει 而不是過去未完時態的 εἶχεν（with or without ἄν）。

[4] 保羅時代的猶太人確是慣於認爲亞伯拉罕是因行爲稱義的：參四1～25 註釋引言第三段。Thayer 150*b* (s.v. δικαιόω 3 b) 認爲「亞伯拉罕……因行爲稱義」的意思是「因行爲而獲得（從他的同胞而來的）義者的美譽」；但「在神面前」表明「稱義」具有其慣常的「被神看爲義人」之意。

[5] 依次見：Käsemann 106; Moo I 263.

[6] Dunn 1.200, 227 認爲：這裏的「行爲」並不比「律法上的行爲」（三20）有較籠統的意思（參三27～28），保羅所指的並不是亞伯拉罕所作的「好行爲」，而是他順從神的要求把以撒獻上，證明了他守約的忠信。此說的反駁見 Cranfield, 'Romans' 97. 亦參下文的討論。

[7] Murray 1.130. καύχημα 在此指誇口的根據，就如 καύχησις 在三27 指誇口的行動。

[8] ἀλλ' οὐ πρὸς θεόν 在意思上應補充 ἔχει καύχημα（Michel 162 n.3）。

[9] As in SH 99-100; A. B. Bruce, *Christianity* 116; Knox 438-39; Mounce 122.

[10] So, correctly, Barrett 83; Käsemann 106. 一些教父更區別在神面前誇口和在天使、聖徒及人面前誇口，這解釋也是不值得採納（Michel, 162 n.3）。Davies 151-54 力辯 πρὸς θεόν 應

以「因爲」一詞開始，表示下一節是支持本節末句（「在神面前並無可誇」）的，而其內容（聖經說亞伯拉罕是因信稱義）顯示，下一節是支持「亞伯拉罕並不是因行爲稱義」（即 2a 的反面）這個命題的；[11] 但這命題本身並不是在下一節，因此這命題本身必然是在本節；但本節上半是個條件句子，其中「**倘若**亞伯拉罕是因行爲稱義……」並不是上述的那個命題（反而在理論上容許「亞伯拉罕是因行爲稱義，因而有可誇的」之可能），因此那個命題只能夠是本節的下半節。這就是說，「只是在神面前並無可誇」否定了上半節所說的可能，強調了「亞伯拉罕在神面前並無可誇，因爲（如 3 節所表明的）他並不是因行爲稱義」的事實。[12]

總而言之，下半節這話的意思純粹是：「可是實際上他〔亞伯拉罕〕並沒有甚麼可以在上帝面前誇口的」（當代）。在理論的範疇內，保羅同意若有好行爲，誇口是合法的（參三27b），可是在實際的世界中，沒有任何人可以在神面前誇口（參三27a），連亞伯拉罕也不例外。[13] 値得特別留意的一點是，這裏的誇口是指因行爲稱義而誇口，即誇口的根據是行爲，而不是（舉例說）以色列特殊的身分和權利。[14] 既然亞伯拉罕在神面前並無可誇的，這就暗示亞伯拉罕的行爲並不足以使他在神面前得稱爲義，因此，就連猶太人奉爲敬虔之典範的亞伯拉罕，也不是因行爲稱義，[15] 而是因「信

解爲「向神」（'towards God'）而不是「在神面前」，καύχημα πρὸς θεόν 意即「向著神誇口」（'to glory towards God'），即是承認神的仁慈和祂所賜的救恩。但這種意思保羅是以 ἐν (τῷ) θεῷ（二11，五11；參：腓三3）表達的。

[11] 這二者之間並無互相矛盾，因爲在保羅心目中，因行爲稱義與在神面前有所誇是緊密地相連的；cf. Cranfield 1.228.

[12] Cf. Cranfield 1.228; Gundry, 'Grace' 15 n.35; Westerholm, *Law* 171; also Moo I 264, Moo II 1131*a*.

[13] Cf. Lambrecht-Thompson 76.

[14] Laato, *Paul* 192. Morgan 83 則把 ἔργα 解爲神所賜的、表示猶太人身分的那些禮儀。

[15] 關於保羅與雅各（雅二14～26，尤其是 21 節）在這方面的表面衝突，參三28 註釋註 9。

那稱不虔敬的人爲義的上帝」（5節，新譯）。[16] 如加爾文所指出的，本節是一個三段論證的首二部分：若果亞伯拉罕是因行爲稱義，他就可以誇自己的行爲（大前提），但是他在神面前並無可誇（小前提）；隱含的結論就是，因此他並不是因行爲稱義[17]（而是因信稱義，參 3 節）。

四3 「經上說甚麼呢？說：「亞伯拉罕信 神，這就算爲他的義。」

問句在原文有「因爲」（思高）一詞，表示這裏的聖經引句[1]是要支持上一節下半「只是在神面前並無可誇」那句話，亦即是證明亞伯拉罕並不是因行爲稱義（參上節註釋第二、三段）。引句出自七十士譯本的創世記十五章六節。[2] 從舊約的記載來看，亞伯拉罕的信在於他完全相信神所給他的應許，就是他要獲得本身所生的

---

16 Cf. Schreiner, *Law* 97. *Pace* Ziesler 124; 此作者謂「並不是亞伯拉罕不夠好，以致他不能按行爲被神悅納；而是這並非神所揀選〔使人稱義〕的方法」。按正文的理解，因行爲稱義之所以不是神所揀選的方法，正是因爲「此路不通」──沒有任何人（包括亞伯拉罕）的行爲足以使他能夠因行爲稱義。

17 Calvin 83（加爾文 70上）。Tobin（'Romans 4' 444 n.17）則認爲本節是一種濃縮的三段論證法的首末部分：亞伯拉罕若是因行爲稱義，他在神面前就有可誇的（大前提）；亞伯拉罕卻是因信而非因行爲稱義（隱藏的小前提）；因此，亞伯拉罕在神面前並無可誇（結論）。但保羅的用詞不是「因此」而是「只是」（=「但是」），故此加爾文的解釋較爲可取。

1 ἡ γραφή 在這裏所指的可能不是某一節聖經（as taken by, e.g., G. Schrenk, *TDNT* 1.753），而是聖經整體（so, e.g., BAGD 166 [s.v. γραφή 2 b β]; Dunn 1.201-2; Käsemann 106; Schlier 123），如在九17、十11 一樣。

2 保羅的引文跟 LXX 原句只有兩點很小的差別：以 'Αβραάμ 代替 'Αβραμ, 及以 δέ 代替 καί（如在雅二23 及斐羅）。就羅四3 而論，δέ 可說是個無用的虛詞，因此這字可能是保羅所用的原本已有的；不過由於這只是個很小和很易產生的差別，我們難以達到肯定的結論（so Stanley, *Scripture* 100; cf. Denney 615*b*）。ἐλογίσθη αὐτῷ εἰς δικαιοσύνη（「那就算爲他的義」）這話在 LXX 詩一O五（MT 一O六）31 是用來形容非尼哈的（見詩一O六28～30; 詳見民二十五1～13）。Kidner（*Psalms 73-150* 381）說得好：「幸而我們要效法的是亞伯拉罕的信心，不是非尼哈的熱心！」

後裔，並且他的後裔要多如天上的星（創十五4～5）。[3] 在保羅的解釋裏，亞伯拉罕信心的對象同樣是神的應許（四13～14、16、20～21）以及賜應許的神（四17）。[4]

按照當時流行的、猶太拉比的解釋，亞伯拉罕的信心是一種應獲報酬的「工作」或行爲：亞伯拉罕顯出了信心（對神的旨意忠誠順服），這信心是一種義的舉動，因此神就合情合理地看這信心的舉動爲義。[5] 但若猶太教這樣把重點放在引句的上半部分，保羅則把重點放在引句的下半部分：「這〔亞伯拉罕的信〕就算爲他的義」（參 4～8、9～11、22～24 節）。[6] 「算」字原文是個簿記學的名詞，在這裏是比喻式說法，指神彷彿從祂自己的「帳戶」取出「義」來，把這項目歸入亞伯拉罕的「帳戶」內。[7] 「亞伯拉罕的

---

3 Cf. Butterworth, 'Justification' 17 ; Kidner, *Genesis* 124. Moo I 264-65 認爲，由於這應許是更新了（'is a renewal of'）神在較早時（創十二1～3）所賜的應許，亞伯拉罕的信亦包括相信神要藉著他賜福世上萬國的應許。也許我們可以這樣說：十五4～5 的應許比十二2a 的應許更爲具體精確，我們可以假定，當亞伯拉罕以信心回應十五4～5 的應許時（這是十五6 所指的），他同時亦以比前更堅定的信心（參十五2b～3）回應十二2b 和 3b 的應許。

4 Cf. Robertson, 'Genesis 15:6' 273. Kidner（*Genesis* 124）說得好：'Abraham's faith was both personal〔他信神〕. . . and propositional〔他信神的應許〕'. 黃 114 謂亞伯拉罕「所信的是，信基督的義可以歸給他」（作者引約八56 作爲佐證：亞伯拉罕所仰望的日子就是基督「成全稱義」的日子）；但這解釋忽視了創世記本身以及羅馬書本章所提供清楚的線索，反而不適切地訴諸約翰福音。

5 Cf. H. W. Heidland, *TDNT* 4.290; Cranfield 1.229; Baird, 'Abraham' 368. 再參四1～25 註釋引言第三段。

6 Cf. Moxnes 108-9, 115. Jewett（'Numerical Sequences in Romans' 234）謂四1～24 內有五個舊約引句（'a pentadic series'）：3 節引創十五6；7～8 節引詩三十二1；17 節引創十七5；18c 引創五5；22 節再引創十五6。但這似乎忽視了一件事實：創十五6 在本章共引用了三次（另一次見 9 節；cf. Robertson, 'Genesis 15:6' 273; H.-W. Bartsch, *EDNT* 2.354*b* [3]）。

7 根據簿記學（現金帳目）的詞彙，「借方」是 'debit' side,「貸方」是 'credit' side; 亞伯拉罕的信 'was credited to him for righteousness' (NIV), 因此似乎是在貸方上面記帳；大抵是根據這種理解，何宜敦 33 說「算」的「意思是指在貸方上面記帳」。但按《學生國語辭典》（台北遠東民 77 年）40、782 的解釋，「簿記上的收入項爲借方」、「貸方」則爲「簿記中

信被神[8] 算爲義」的意思不是：（1）神看亞伯拉罕之信爲討神喜悅的義行（如猶太傳統的解釋），[9] 因爲若是這樣，引句便不能證明亞伯拉罕「在神面前並無可誇」的命題。引句的意思大抵也不是（2）亞伯拉罕的信被神看爲好像是義一樣，被神評估爲具有與義相等的價值；[10] 而較可能是（3）亞伯拉罕有義算入他的帳項內，他被認爲與神有正當的關係，獲賜在神面前爲「對」的地位——純粹是由於他信神和祂的應許，而不是由於他在神面前有應得酬報的行爲。[11]

爲甚麼亞伯拉罕信神，神就把義算入他的帳內呢？我們在上段已排除了一個答案，即這是由於亞伯拉罕的信本身就是一種義行。另一個答案是：這全是因爲神喜歡這樣做，而不是由於亞伯拉罕的信心本身的價值。[12] 正確的答案可能是介乎此二者之間：雖然信心並非本身即義行，但是神因亞伯拉罕的信就把義算入他的帳內，絕不是一種隨意而爲的做法，因爲

一個人若自覺本身並無力量，亦無前途可言，卻仍然倚靠保證

支出項的通稱」。這樣一來，問題便出現了：亞伯拉罕有義歸到他的帳上，對他來說顯然是一種「收入」，因此似乎應記在「收入項」（= **借方**）上面啊！引起疑惑的是「借方」、「貸方」、「收入項」、「支出項」這四個名詞（尤其是前二個）的定義及其相互關係。筆者曾就這問題請教「中神」同工、行政主任黃程乃聰女士（謹此致謝），得出的結論是：正文的講法最爲簡單易明（*Simplicity* is the best policy）！這講法符合經文的重點（義被算入**亞伯拉罕**的帳內）；不過我們可根據簿記學的做法進一步說，當 'righteousness' 這個項目記在亞伯拉罕的帳戶內之 credit side 時，這個項目也同時出現在神的帳戶內之 debit side.

8 ἐλογίσθη = divine passive; LXX 以這被動語態的動詞取代了 MT 主動語態的動詞。

9 Cf. Moo I 265 (correctly, against Ziesler, *Righteousness* 181-85).

10 As in SH 100; Thayer 379 (s.v. λογίζομαι 1 a); (and apparently) Witherington, *Narrative* 44.

11 Cf. Morris, *Preaching* 238; G. Schrenk, *TDNT* 2.204; Barrett, *Adam* 93. 另一個看法是：εἰς δικαιοσύνην 在此意即「爲了使／結果使亞伯拉罕獲得義」（cf. Black 68 [followed by Wintle, 'Justification' 263 n.39]; J. I. Packer, *IBD* 2.844*b*）。這意思適用於羅十4，但保羅現在是引用舊約的話，因此 ἐλογίσθη εἰς 較可能應按希伯來文的 חָשַׁב + לְ 這個結構來解釋，意即亞伯拉罕因信神就蒙神把不是亞伯拉罕所固有的義歸到他的帳上（cf. Moo I 265）。

12 H. W. Heidland, *TDNT* 4.289

他有前途的、神的話，並靠賴這話而活，這種屬靈態度必然且永遠是所有人對神的正確態度。抱持這種態度的人，就是根本上與神有正當關係的。[13]

保羅自己在本章下文提示，神因亞伯拉罕的信而把義算入他的帳內，是因爲這信將榮耀歸給神，並且信靠神的信實和能力（17～22節；參四22 註釋末）。

保羅以亞伯拉罕的信被「算爲他的義」的事實（本節），來證明亞伯拉罕並不是因行爲「稱義」（2 節），這就表明「稱義」和「有義歸到一己的帳上」是同義的。本節的這個引句，就是本章下文保羅釋義的基礎：保羅將要指出，由於亞伯拉罕的被算爲義是基於信，稱義就與行爲、割禮、律法都無關（4～8、9～12、13～17節）；他詳述亞伯拉罕這稱義之信的性質和力量（18～22 節），最後闡釋引句對讀者的意義（23～25 節）。[14]

四 4　「做工的得工價，不算恩典，乃是該得的；」

四 5　「惟有不做工的，只信稱罪人爲義的　神，他的信就算爲義。」

保羅現在解釋引句的意思。一些釋經者認爲，保羅的解釋環繞著「算」字的意思進行：在這前提下，（一）巴列特認爲，「工」與「該得的」彼此相關，「信」和「恩典」也是彼此相關，而「算」字只屬於後一對字；既然亞伯拉罕有義「算」入他的帳內，可見他必然是沒有作「工」，而是接受了恩典。[1] 可是，此說與經文不符，因爲在第四節，「算」字不僅是與「按恩典」相連，也是

---

[13] Denney 621*a*.

[14] Moo II 1131*a*.

[1] Barrett 83-84.

與「按該得的」相連的：[2] 「工錢給作工的人，原不是按恩惠、而是按『該得』算的」（呂譯）。（二）另有釋經者認爲，保羅把「算」字的兩種用法構成對比：這字在「按恩典算」一語內有其希伯來意思（與引句的原意相符），在「按『該得』算」一語內則有其希臘意思。[3] （三）又有釋經者認爲，保羅的主要目的是要解釋「算」字的意思，「爲工資而做工」的圖像只是一種輔助性的說明。[4] 保羅的意思是，不論神是如何「算」亞伯拉罕爲義的，這「算」法總不是像工人獲得當天的工資那樣的；「做工」只是這個類比裏面意外的一面。[5]

可是，第二、三說的基本論點（保羅對創十五6 的解釋完全是在乎「算」字的意思）[6] 值得置疑，理由如下：（1）在保羅訴諸創世記該節的唯一的另一處，他的注意力是集中在「信」字（加三6～7）；（2）在本章這兩節，「做工的」與「不做工的，只信」之間的強烈對比有力地提示，保羅所抓緊的不是引句中的「算」字，而是其中的「信」字；保羅以「稱罪人爲義的神」一語進一步引出「信」字的意思，證實了他的重點是在「信」字。[7] （3）不錯，「算」字在本章出現不下十一次，[8] 這似乎支持討論中的基本論點，可是細察之下，可見除了引句在其中出現的三次（3、9、22節），以及「算」字在其中並無附帶形容詞語的二次（8、23

---

2 Cranfield 1.230. ὁ μισθὸς οὐ λογίζεται κατὰ χάριν ἀλλὰ κατὰ ὀφείλημα. 即是兩個介詞片語都是形容同一個動詞的。

3 Cf. H. W. Heidland, *TDNT* 4.291; *TDNTA* 537.

4 Dunn, 'Yet Once More' 112; cf. idem, 'Justice' 14 n.39.

5 Cranford, 'Romans 4' 80 ('"Working" is an accidental aspect of the analogy').

6 此基本論點亦見於 Howard, *Paul* 55-57. 此作者聲稱（56），保羅將在創十五6 單獨使用的 λογίζεσθαι 一字，看爲與 λογίζεσθαι κατὰ χάριν 同義，亦即是與 χαρίζεσθαι（加三6、18）同義。

7 以上兩點見 Cranfield 1.231.

8 第3、4、5、6、8、9、10、11、22、23、24 節。

節），餘下六次「算」字都與「按照恩典」、「按照『該得』」（4 節）、「在行爲以外」（6 節）等詞語或相等的意思連著出現。[9] 這就是說，保羅在解釋引句時，他的重點不是在「算」字本身的意思，而是在於「按恩典（算）」與「按該得的（算）」之對比，亦即是在於信心（對應著恩典）與行爲（對應著「該得的」）之對比。[10]

現在我們就按這種理解來看這兩節經文。**一方面**（4 節）：「工錢給作工的人，原不是按恩典，而是按『該得』[11] 算[12] 的」（呂譯）。這是一項籠統性的原則，不過保羅顯然不會忘記第三節所引亞伯拉罕的事例，下一節就把這原則特別的應用。[13] **另一方面**（5 節）：「那不作工而只信[14] 那稱不虔敬的人爲義的上帝的，他的信就算爲義了」（新譯）。留意第五節並不是和第四節工整地對稱的；若是的話，第五節大抵應說「不做工的得工資，那就是恩典

---

9 第 5 節（他的信被算爲義的是「不做工，只信稱罪人爲義的神」的人，即他的被算爲義是「按恩典」而非「按該得」）；10 節（亞伯拉罕被算爲義是「在未受割禮的時候」= 在行爲以外）；11 節（被算爲義的是「一切未受割禮〔= 在行爲以外〕而信之人」）；24 節（得算爲義的是「我們這信神……的人」，即是 5 節所說「不做工，只信……神」的人；這就是說，我們的稱義也是在行爲以外）。

10 因此，對於 Cranford（'Romans 4' 80）所說的 'The key issue is not faith versus works, but reckoning according to obligation versus reckoning according to favour' 這句話，我們認爲作者是 right in what he affirms but wrong in what he denies.

11 ὀφείλημα 的意思是「責任」（'obligation': LN 71.26）或「債項」（'debt, amount owed': LN 57.221）（如在太六12；新約僅此二次）。

12 λογίζεται 在此意即「寫在帳簿上」；so Käsemann 110; Kuss 182; Schlier 124; H.-W. Bartsch, *EDNT* 2.355*a*.

13 5 節與 3 節互相對應，就如 4 節與 2 節互相對應。Cf. Schreiner, *Law* 100.

14 Michel 164 認爲保羅在這裏故意以 πιστεύειν ἐπί + accusative of the person 代替了 LXX 創十五6 的 πιστεύειν τῷ θεῷ. Dunn 1.203 認爲這表示兩個結構（至少在這裏）意思上的差別不大。Jeremias（'Röm 4' 53, 57）指出，前者是個罕見的結構（在保羅書信只用了兩次，另一次是 24 節〔九33、十11，及提前一16 用的是 πιστεύειν ἐπί + *dative* of the person〕），除了在徒二十二19 外，都是用來指歸信基督（徒九42，十一17，十六31；太二十七42）。Moule 49 認爲 ἐπί 在此結構裏可能保存了比喻性的「動向」之意。

了」，[15] 但第五節並不是這樣說。本節開首的「對那不作工的人」在形式上確是與上節開首的「對那作工的人」互相對應，可是隨後的話顯示，保羅的意思並不是說，與神的恩典相符的態度就是消極地不作工（放棄好行爲）；神的恩典乃是在於祂「稱不虔敬的人爲義」。由此看來，所謂「不作工的人」意即「沒有工作……的人」（思高），[16] 就是沒有遵行律法、因而不能根據「律法的行爲」（三28，參四6）得以在神面前稱義的罪人；這樣的人是因「信那稱不虔敬之人爲義的上帝」，亦即是「按照恩典」（4 節）而稱義的。[17] 值得留意的另一點是：與「作工的」（4 節）相對的，不只是「不作工而信的」，而是「那沒有作工、只信那稱不虔之人爲義的〔神的〕」（呂譯）；這就是說，保羅把「那稱不虔敬的人爲義的上帝」（新譯）這項描寫，加在「工作（行爲）」與「信心」的對比之上，表示他的重點不是在信心本身，而是在於作爲信心對象的神（參 17、24 節）。[18]

「那稱不虔之人爲義的〔神〕」這項描寫，很可能是一種論戰式的陳述，影射著猶太人的信念，即是神只稱虔者、義者爲義。[19] 雖然神曾宣告自己「必不以惡人爲義」（出二十三7，馬索拉抄本），而且在七十士譯本該節，用以表達神禁止在法律上發生的事的字詞，與保羅在這裏用來宣告神在福音裏實在做的事的字詞，是

---

[15] So Schlier 124.

[16] Cf. NRSV: 'one who *without works* trusts . . . ' (emphasis added).

[17] Cf. Wilckens 1.262-63. 按這種理解，τῷ . . . μὴ ἐργαζομένῳ（1）意思不是「不爲著要蒙神悅納而作工（努力）的人」（Bruce, *Paraphrase* 193），（2）也沒有「亞伯拉罕並無善行」的含義，其含義只是：亞伯拉罕並沒有足以使他可以在神面前稱義的好行爲。Cf. Cranfield 1.232 n.2.

[18] Cf. Moxnes 42.

[19] Cf. Michel 163; Jeremias, 'Röm 4' 53.

相同的，[20] 我們卻不宜說「神所作的正是祂禁止祂的子民作的」，[21] 因爲保羅在這裏所指的，跟七十士譯本裏神告戒人間的判官不要做的（稱惡人爲義），根本是兩回事。[22] 「〔神〕稱不虔之人爲義」這句「即使外邦人聽起來也肯定地是褻瀆」[23] 的話，其實是句吊詭性的、似非而是的雋語，此雋語可從本節的上下文獲得解答：基督「在指定的時期爲不虔敬的人死了」（五6，思高），他們就「因基督耶穌的救贖……白白地稱義」，而神亦顯明即使在稱信耶穌的人爲義的時候，神自己仍是公義的（三24～26，尤其是 24、26 節）。在這事實底下，這雋語被譽爲「保羅的福音簡短的描述」，[24] 實不爲過。

保羅把神描寫爲「那稱不虔之人爲義的」，這是否表示保羅將亞伯拉罕描寫爲「不虔敬的人」呢？（一）凱撒曼認爲答案是肯定的：在猶太人和外邦人的思想中，沒有人的成就，就沒有虔敬，因而沒有與神的真正關係；既然亞伯拉罕並無行爲上的成就（福音顯示行爲上的成就和信心是互不相容的），他週遭的世界就會視他爲不虔敬的。[25] 對此說不利的事實，就是形容詞「不虔敬的」在希臘世界中是指一般的「冒犯者」，七十士譯本的譯者將這形容詞及其

---

[20] Bruce 106-7. 比較：τὸν δικαιοῦντα τὸν ἀσεβῆ（羅四5），οὐ δικαιώσεις τὸν ἀσεβῆ（LXX 出二十三7；參：箴十七15；賽五23）。

[21] As in Bruce, 'Preparation' 287.

[22] So, correctly, Cranfield 1.232 n.1. Moore（'Romans 4.5' 126-27）批評 TEV 的譯法（'those who *depend on faith* . . . and who believe in the God who *declares the guilty to be innocent* . . . ' [emphasis added]; 參現中：「宣判罪人爲無罪的上帝」）爲不當，部分原因正是因爲神斷不會「稱有罪的爲無罪」（參：出二十三7）；此外，「倚賴信心」是極不幸的譯法，因爲我們信心的對象總不是自己的信心（同文 127-28）。同樣，Hill（*Words* 148-49）評 NEB 'him who acquits the guilty' 這譯法爲超越了原文的意思。Morgan 114 指出，'acquit'（宣告無罪）這譯法錯誤地暗示，被法庭釋放的那人是清白的。

[23] Bornkamm, *Paul* 143.

[24] 'Paul's gospel in a nutshell' (Hunter 51); cf. Denney 616*a*; Nygren 170.

[25] Käsemann 112. Cf. Käsemann, *Perspectives* 85.

同字根的名詞視爲表達「行惡者」和「惡」合宜的字詞。[26]（二）韓遜則認爲，「不虔敬」及其同字根的字在保羅書信中並不多見（他並不認爲教牧書信是出自保羅的手筆），這字在此出現，可能是由於同字根的名詞在保羅即將引用的詩篇裏出現（詩三十一5）；保羅將亞伯拉罕視爲不虔敬的人，因亞伯拉罕是個外邦人，且在神因他的信而稱他爲義時，他仍是個外邦人（參：加二15）。[27]可是，單在羅馬書本身，保羅已用了名詞「不虔」兩次（一18，十一26〔和合「罪惡」〕），又在五章六節再用本節的形容詞「不虔敬」（和合「罪人」），[28] 因此沒有足夠理由要我們不按這詞慣常的意思（「不虔敬」、「不敬畏神」、「行惡者」）[29] 來理解它。

按這種理解，我們便難以認爲「不虔敬」這詞可以用在亞伯拉罕身上，因爲，撇開猶太傳統對亞伯拉罕極高的評估不談，舊約聖經記載了神的使者（代表著神）親自見證亞伯拉罕「是敬畏神的」（創二十二12），他對神的敬畏在獻以撒一事上充分表明出來。[30]因此，我們最好將「那稱不虔之人爲義的」這話看爲保羅對神籠統性的描寫，這話並沒有把亞伯拉罕挑出來，稱他爲「不虔敬」的人，而是申述了亞伯拉罕因信稱義所說明的恩典原則，[31] 這原則同樣適用於亞伯拉罕和不虔敬的人身上。[32]

---

26 Cf. W. Foerster, *TDNT* 7.186, 188.

27 Hanson, *Studies* 55, 62. Cf. Cranford, 'Romans 4' 82 with n.45.

28 在保羅書信中，ἀσεβής 另見於提前一9，ἀσέβεια 另見於提後二16 及多二12。

29 Cf. BAGD 114 (s.v.); Thayer 79 (s.v.); P. Fiedler, *EDNT* 1.168 (s.v.).

30 LXX 創二十二17: νῦν γὰρ ἔγνων ὅτι φοβῇ τὸν θεὸν σύ. 留意 φοβῇ 是現在時態（MT 用形容詞 יְרֵא），表示敬畏神是亞伯拉罕的一種狀況或態度，不只是一次的行動。P. Fiedler（*EDNT* 1.169*b*）指出，以亞伯拉罕爲信主之不虔敬者的例子，是完全「非猶太」的做法（雖然作者認爲保羅確是這樣做）。

31 λογίζεται（5b）的現在時態將亞伯拉罕稱義的原則「現代化」。Cf. Robertson, 'Genesis 15:6' 271.

32 Cf. Fitzmyer I 842*a* (§45); Fitzmyer II 375; Bruce 106; Harrison 48（海爾遜 117）。Sandnes（'Justification' 140）也是認爲，保羅在此可能是把注意力從亞伯拉罕轉到籠統性的

四 6 「正如大衛稱那在行爲以外蒙　神算爲義的人是有福的。」

四 7 「他說：『得赦免其過、遮蓋其罪的，這人是有福的。』」

四 8 「『主不算爲有罪的，這人是有福的。』」

上文（1～5 節）援引了亞伯拉罕的事例來說明因信稱義的原則，保羅現在繼而引用大衛的見證來支持他的論點。[1] 大衛稱爲有福的，[2] 是那「在行爲以外」蒙神算爲義的人；這詞拾起上兩節「做工的……不做工的」之對比，同時與第二節「倘若亞伯拉罕是因行爲稱義」的思想構成對比。由此看來：目前三節經文的功用是直接證實上兩節，同時提供因信稱義的另一個舊約例子。[3]

罪人身上。See also Ziesler 125-26; 作者認爲「不虔之人」尤其是指那些無權屬於神的子民的人。Murray 1.133 說：「第 5 節是關乎恩典之法的籠統性陳述，不是有意特別描寫亞伯拉罕」；按正文的理解，保羅在本節整體有想到亞伯拉罕的事例，只不過「稱不虔之人爲義的」這片語內的「不虔」者並不是特指亞伯拉罕。Robertson（'Genesis 15:6' 271）說：在保羅巧妙的連續釋經（'running exegesis'）裏，在創十五6 原本由亞伯拉罕佔有的位置，現在由「不虔者」一詞佔用了。從文法角度來看，兩句的結構是不同的：ἐλογίσθη αὐτῷ εἰς δικαιοσύνην = passive verb + dative of the person + prepositional phrase; τὸν δικαιοῦντα τὸν ἀσεβῆ = active participle + accusative of the person (direct object). 當然，λογίζεσθαι εἰς δικαιοσύνην 的意思等於 δικαιοῦν. 不過，兩句在結構上的差異使 Robertson 的話顯爲過分簡化，亦使我們更有理由相信，τὸν δικαιοῦντα τὸν ἀσεβῆ 較宜視爲保羅對神籠統性的描述。

1 καθάπερ（「正如」）在此的功用不僅是提出比較，而是提出理由來證實上文的論點。Cf. Käsemann 113; Murray 1.133.

2 Δαυὶδ λέγει τὸν μακαρισμὸν τοῦ ἀνθρώπου = 'David pronounces a blessing upon the man' (RSV). λέγειν τὸν μακαρισμόν τινος 是比 μακαρίζειν τινά 較圓滿的講法，意即宣告某人是有福的（so Thayer 386 [s.v. μακαρισμός]）。μακαρισμός 在 9 節再次出現，在新約另外只出現一次（加四15）；這名詞與同字根的動詞有相同的涵義，即是「稱（或宣告）爲有福」。因此，這名詞在這裏的意思不是 'blessedness'（KJV, NKJV, NRSV, NIV; μακαριότης 才是）。Field 154 指出 μακαρισμός 的正確意思是稱人爲有福的行動，但他認爲此字在這裏的意思是 'blessedness'; Mounce 124 n.48 也是認爲這譯法「可能是可允許的」。Black 68 則認爲此字的意思是 'the being pronounced blessed by God'（cf. NASB: 'David speaks of the blessing upon the man . . . '）；但隨後兩節的「……是有福的」顯然是大衛的話，不是神的話，視之爲神的話是不自然的做法。

3 Moo I 268. 只有釋經者則認爲，大衛只是以作者（Dunn 1.205）或見證人的身分

保羅在這裏很可能是使用了所謂「同類」的拉比釋經原則：[4] 由於「算」字在七十士譯本的創世記十五章六節和詩篇三十一（馬索拉抄本三十二）篇二節皆有出現，這兩節經文便個別地可以借助於另外的那一節來解釋；在這裏，保羅是用詩篇該節作爲創世記該節的說明。[5] 有釋經者認爲，保羅所看見的、兩段經文之間的聯繫就只是在於這個共通的「算」的觀念，[6] 但這兩段其實在主題上亦有相似之處，這一點見再下一段的解釋。

不論是在希伯來文或希臘文聖經裏，這首詩的標題都說這是大衛的詩；而且到了保羅的時代，詩篇整體已被稱爲大衛的詩篇。[7] 大衛從自己的經驗，「稱那在行爲以外蒙上帝算爲義的人爲有福」（6節，呂譯）。引句（7～8節）出自七十士譯本的詩篇三十一篇一至二節上半；[8] 其中的「得赦免其過」、「〔得〕遮蓋[9] 其罪[10] 」、

（Käsemann 113; Denney 616*b*）被引述，而不是作爲與亞伯拉罕並列的另一個因信稱義的例子。

4 גְּזֵרָה שָׁוָה = 'equal category'. 按此原則，如果同一個字詞（包括相似或含義相同的字）在摩西五經裏的兩段經文中出現，便可以將這兩段經文連起來，借助於彼此來互相解釋。Cf. Strack, *Introduction* 94; Jeremias, 'Gedankenführung' 148; 'Röm 4' 54.

5 Cf. Jeremias, 'Röm 4' 53-54; 'Gedankenführung' 149-50; Barrett, *Adam* 32-33; Hays, *Echoes* 55; Schlier 125; Wilckens 1.258. Rhyne 80-81（參四9 註釋註 11）質疑保羅在此用了「同類」這釋經原則的看法；他認爲保羅引用詩篇的話，乃是爲要證明亞伯拉罕是個「不虔者」，因爲他的信被算爲他的義，而稱義包括赦罪在內。

6 Aageson, *Written* 85-86.

7 Bruce 107; Cranfield 1.233.

8 2b 提到「他口裏沒有詭詐」，跟保羅的重點（赦罪是由於神的憐憫）不符，因此引句是到 2a 爲止。Cf. Stanley, *Scripture* 101. 除了這裏（7、8 節）的兩次及十四22 外，μακάριος 在保羅書信另外只出現三次，兩次用來形容神（提前一11，六15），一次形容信徒的盼望——耶穌基督的榮耀顯現（多二13）。F. Hauck（*TDNT* 4.367）認爲，μακάριος, μακαρίζω, μακαρισμός 這組字在新約用法的特色，就是這些字極強有力地指人因爲有分於神國的救恩而經歷得到的、特殊的喜樂。

9 ἐπικαλύπτω 在新約出現僅此一次。「遮蓋」顯然是比喻性用法；現中及 LN 40.11 則直接譯爲「赦免」。同字根的名詞 ἐπικάλυμμα 在彼前二16（新約僅此一次）的意思是「掩飾」（思高、新譯）。

10 在 7 節的平行結構內，ἀνομία（「過」）與 ἁμαρτία（「罪」）顯然是同義的。

「主[11] 不[12] 算爲有罪」是同義詞，都是指罪得赦免。引句在原詩中的下文顯示，詩人獲赦，純粹是因他坦然承認他的罪過，將自己全然信託給恩慈的神。[13]

由此看來，保羅用「同類」的釋經原則所要證明的是這一點：就如詩篇三十一篇（七十士譯本）二節的「算」（「主不算爲有罪」）與行爲無關（「在行爲以外」），照樣，創世記十五章六節的「算」（「這〔信〕就算爲他的義」）也是與行爲無關；在保羅的用法裏，亞伯拉罕得稱爲義和詩人的罪獲得赦免是平行的，二者都沒有要求當事人的合作。[14] 保羅先以亞伯拉罕是因信稱義的事實，來證明稱義是「不在乎律法的行爲」（三28），他繼而引述詩人蒙神不算爲有罪的見證，也是爲要證明稱義是「在行爲以外」。[15] 大衛所說蒙神稱爲有福的那人，在本章六節被描寫爲「在行爲以外蒙神算爲義的人」（原文在這裏所用的結構，比第 3、5 節所用的

---

11 舊約引句內的 κύριος 是 יהוה 的翻譯，因此所指的是神。同樣的情形在本書另見於：九28，十16，十一34，十五11。Cf. L. W. Hurtado, *DPL* 563*b*.

12 οὐ μή 通常是強調的否定詞（林前八13；加四30，五16；帖前四15，五3），但在 8 節則似乎只是個簡單的否定詞，即是並無強調之意（BDF § 365[3]），因此不必譯爲「決不」（呂譯）。οὐ μή 之前的 οὗ 有古卷作 ᾧ. 由於 λογίζεσθαι + dative 是通常的結構，有抄者將 οὗ 改爲 ᾧ 是可理解的；前一個字亦有較強的外證支持（so Stanley, *Scripture* 101）。

13 參 LXX 詩三十一3～5（亦參：撒下十二13；詩五十一1～5、10～12、17）。Harrison 49（海爾遜 120）認爲，6 節的「在行爲以外」可能有這樣的含義：大衛犯罪之後，不能靠行爲補救他的情況；他只能倚賴神赦罪的恩慈。Hays（*Echoes* 55）指出，對曾在三4 聽到詩五十一的回響的讀者來說，引句是會引起傷痛的回憶的：大衛曾承認自己的罪過和神的公義，他現在承認神的赦免，稱之爲福。

14 Cf. Leenhardt 116. See also Baird, 'Abraham' 376.

15 Davies 160-61.

更清晰地凸顯了神把義算入人的帳內的事實）。[16] 這人不但「沒有〔足以使他得稱為義的〕功行」（6 節，思高），而且有「過犯……罪惡」（7 節，新譯），而這人之所以為有福，不是因為他有好行為可被算入他的帳內，而是因為神「在行為以外」不算他為有罪，即是不追究他的罪（參：林後五19，思高、新譯、現中）；這情況使詩人所述的個案對保羅的論點特別適切。[17]

詩人說那人是「主不算為有罪的」（8 節），保羅卻把他描寫為「神在行為以外算他為義的」（6 節），好像是把「不算為有罪」和「赦罪」（這些都是在形式上負面的觀念）解為「算為有義」（這是在形式上正面的觀念）。第六節和第七、八節之間的對應情形使很多釋經者認為，稱義和赦罪是同一回事。[18] 單就這個形式上的現象來說，我們必須承認保羅簡直認為稱義與赦罪是同一件事。就救恩的事實而論，稱義和赦罪是分不開的，哪裏有稱義，哪裏就有赦罪，反之亦然。雖然如此，稱義和赦罪是可區別的，[19] 而且保羅在上文所說的話也提示我們，他無意將稱義定義為赦罪：（一）在言及稱義的基本經文（三21～26）中，並沒有用赦罪來對稱義下定義，該處的思想次序乃是：信徒得稱為義，是「藉著在基督耶穌裏的救贖」（24 節，新譯），而基督成就救贖，是藉著捨身流血，處理了罪的問題。介系詞「藉著」表示，稱義不能與這救

---

16 λογίζεσθαι δικαιοσύνην, compared with λογίζεσθαι εἰς δικαιοσύνην. 即「義」在 6 節是「算」的直接受詞，表示神把義歸入人的帳內；3、5 兩節的講法是神把人的信算為他的義（cf. Dunn 1.205-6）。文理清楚顯示，λογίζεται 在 6 節是中間語態，在 5 節是被動語態（McKay § 2.5.3）。

17 Cf. Murray 1.134.

18 E.g., Barrett 86; Bruce 107; Davidson-Martin 1023*a*; Denney 616*b*; Dunn 1.229, 230; Edwards 117; Jeremias, 'Röm 4' 54; Käsemann 113 ('Not to reckon sin is to reckon righteousness'); Küng, *Justification* 203; Nygren 171. H. W. Heidland（*TDNT* 4.292）不同意這見解。

19 「分不開」= inseparable;「可區別」= distinguishable.

贖認同為一；這救贖是稱義的媒介，稱義是藉著這救贖而發生的。既然稱義是「藉著」基督的救贖而來，而保羅又將「得蒙救贖」定義為「過犯得以赦免」（弗一7；西一14），可見赦罪並不構成稱義，而是在稱義之先已有赦罪的事實。[20] （二）在三章二十七、二十八節和四章二節，稱義的討論是以「誇口」為其背景的，這表示「稱義」所想及的不是罪得赦免，而是贏得神的稱許（按猶太人的想法，這是基於功德）。

因此，當保羅說大衛所論的是「蒙神算為義」的福（6 節）、其實詩人所說的是「不算為有罪」的福（7～8 節）時，保羅的意思可能是這樣的：「蒙神算為義」和「不算為有罪」是同一種的、大衛稱為「有福」[21]的情況： 兩者都涉及同一個「憑恩、藉信、在行為以外」的原則；像赦罪一樣，稱義不是按行為得賞賜，而是出於神恩典的賜予。若是這樣，保羅在這裏（6～8 節）將赦罪與稱義相連、甚而在形式上簡直將二者認同為一的做法，就不能用來證明稱義與赦罪是同義的，而必須按保羅在其論證中此刻的特殊用意和重點來解釋（如上）。[22] 也許我們可以這樣總結以上兩段的討論：由於保羅使用了「同類」的釋經原則，他在形式上簡直將稱義和赦罪認同為一，但在實質上他並不認為二者是同義的。[23]

---

[20] 在這個意義上，稱義可說「包含」赦罪。認為稱義包含赦罪的釋經者包括：Black 68; Moo I 269; Schlier 125; Ziesler 127. 按 Buchanan（*Justification* 337）的解釋，「稱義」包括兩方面：一方面是「不算為有罪」，即是不追究屬於罪人的罪；另一方面把罪人原來沒有的義歸給他（Stott 127 的解釋與此相同）。Harrison 42 從另一角度說明稱義和赦罪不是可互相交換的：稱義是神一次（過）的宣告信者為義，赦罪卻有繼續的一面（約壹一9），儘管赦罪亦有已完成的一面（弗一7，四32）。參海爾遜 107（「即使罪的赦免能作為救恩廣泛的說明」是原句 'even though forgiveness of sins can be stated in comprehensive fashion' 的誤譯）。

[21] μακαρισμός, 見上面註 2。

[22] 以上的解釋主要取自 Murray 1.134-35.

[23] Calvin 86 提供了一個有趣的現象：在很短的篇幅內，他一面說：「對保羅而言，〔稱〕義與赦罪是完全一樣的」（'is nothing other than'），另一面說：「保羅在此……辯證，因信

在一世紀的猶太教中，摩西、亞伯拉罕和大衛是最受尊崇的三位人物；保羅在本章就援引了亞伯拉罕和大衛，作爲支持他的因信稱義的立場最好的見證人。[24] 保羅在引述亞伯拉罕的事例之後再引大衛的見證，正符合猶太人的一項基本原則，就是事實必須由兩個見證人支持；[25] 亦符合拉比以取自先知書或詩篇的引句，來支持取自摩西五經的引句的做法。[26] 事實上，保羅在一章十七節已引用了先知書（哈二4b）的話，現在又引律法（創十五6）和詩篇（三十一〔七十士譯本〕1～2a）的話，表明了希伯來文聖經的所有三個部分，都爲神要藉著人的信稱人爲義的道理作證。[27]

保羅在這數節（6～8 節）訴諸大衛的經歷，他的論證再一次證明，當保羅說「律法的行爲」不能使人稱義時，他所指的是人沒有遵行律法的要求，不是人高舉律法作爲所謂的「身分標誌」或「界限記號」。大衛的「在行爲以外蒙神算爲義」（6 節），進一步被描寫爲「過犯蒙寬恕，罪被赦免」（現中）的福氣；大衛的「過犯」和「罪」（二字原文皆爲複數）與他的「沒有功行」（6 節，思高）互相對應。保羅顯然不是暗示，大衛的過犯和罪惡是在於他過分強調割禮及其他的「界限記號」，以致外邦人被排拒於神的子民這群體之外。第七節的「不法行爲」（呂譯）和「罪」都是籠統的指過犯罪惡、而不是特指外邦人的罪的詞語。[28] 大衛沒有律

而來的義是白白的，不在乎行爲，因這義是基於赦罪」（'depends on'）（楷體爲筆者所加）。正文的總結可解釋這個現象。

[24] Guerra 108; Guerra, 'Romans 4' 261.

[25] 參：約八17；申十七6，十九15；太十八16；林後十三1；來十28。

[26] Käsemann 113; Black 68.

[27] Bruce 105. 希伯來文聖經分爲「律法」、「先知」，和其餘的「聖卷」（Hagiographa, 'the Writings'）三部分；參：路二十四44。亦參三21b 註釋註 1 。

[28] *Pace* Cranford, 'Romans 4' 82. 此作者聲言，這兩個詞特別與外邦人有關（cf. Dunn 1.206），因此「其不法行爲蒙赦免、其罪得掩沒的」（呂譯）那些人必然尤其包括外邦人。但詩人所言的是他個人的經歷（而他是猶太人），不是外邦人的罪惡。

法所要求的行爲（四6），保羅聲言稱義是「不在乎遵行律法」（三28），這二者之間的聯繫提示我們，「律法的行爲」之所以不能使人稱義，是因爲沒有人完全地遵行律法。[29]

b　其稱義是在割禮之先（四9～12）

9 如此看來，這福是單加給那受割禮的人嗎？不也是加給那未受割禮的人嗎？因我們所說，亞伯拉罕的信，就算為他的義，

10 是怎麼算的呢？是在他受割禮的時候呢？是在他未受割禮的時候呢？不是在受割禮的時候，乃是在未受割禮的時候。

11 並且他受了割禮的記號，作他未受割禮的時候因信稱義的印證，叫他作一切未受割禮而信之人的父，使他們也算為義；

12 又作受割禮之人的父，就是那些不但受割禮，並且按我們的祖宗亞伯拉罕未受割禮而信之蹤跡去行的人。

四9　「如此看來，這福是單加給那受割禮的人嗎？不也是加給那未受割禮的人嗎？因我們所說，亞伯拉罕的信，就算爲他的義，」

上文（1～8節）的論證確立了這個要點：亞伯拉罕是因信、不是因行爲稱義，大衛的見證也證實此點。保羅現在將他的論證推前一步。我們可以假定，保羅時代的猶太拉比，一般會像後來的拉比那樣認爲，詩篇三十二篇一、二節只適用於以色列，並不適用於任何其他邦國；[1] 因此可能有反對保羅的人說，就如赦罪之福是囿限於以色列人，照樣，亞伯拉罕獲得因信稱義之福，也完全因他是猶太人。針對這種論調，保羅問道：「這〔6～8節所說的〕稱爲

---

[29] 本段內容取自 Schreiner, 'Works' 229. Cf. Byrne 149-50.

[1] 見 Cranfield 1.234-35 n.4 所引（在保羅之後的）拉比文獻。Cf. Käsemann 114; Kuss 184; Michel 166.

有福、是指著受割禮的人呢？還是也指著沒受割禮的人呢？」（9a，呂譯）[2]

有釋經者認為，「『如此看來』表示以下的話是根據上文所引的經文。他怎能從上文的經文看出赦罪之福不單加給受割禮的人，也加給未受割禮的人呢？因大衛提到得赦罪的人有福時，是泛指一切人說的，並沒有限定專指受割禮的人。」[3] 保羅的確可以這樣辯證，不過下半節開首的「因」字所引出的，並不是大衛在詩篇所說的那段話，而（再次）是創世記十五章六節；因此上述的解釋與經文的脈絡不符。「如此看來」只表示，保羅現在提出的問題是與上文大衛的見證有關的：大衛稱那在行為以外得蒙赦免、得稱為義的人為有福（6～8 節），然則這「稱為有福」是只[4] 臨到或適用於受割禮的人，還是也臨到或適用於未受割禮的人呢？[5] 保羅顯然假定，後面這問句的正確答案是正面的，即是「也臨到或適用於未受割禮的人」。[6]

下半節開首的「因」字，若視為直接引出所沒有表達出來的答

---

[2] Tobin（'Romans 4' 446）指出，這問題顯然是從猶太人的觀點出發，即亞伯拉罕的稱義及大衛所說的福對猶太人顯然是有意義的；問題只是，這些事是否也對外邦人有意義。以抽象名詞 περιτομή, ἀκροβυστία 依次指具體的「受割禮的人」和「沒受割禮的人」這做法，依次參二25 註釋註 6、15。

[3] 陳終道 109. Cf. Scroggs, 'Romans 1-11' 280.

[4] 有古卷在 περιτομήν 之後有 μόνον（「單」）一字，這無疑只是抄者加上的解釋（Cranfield 1.234 n.3）；但隨後的 καί 字已隱含了「單」和「也」的對比。

[5] 9a 在原文只是一個問句，而且並無動詞。BDF § 481（followed by Fitzmyer II 380）補充 λέγεται 為動詞，得出的意思即是：這稱為有福（μακαρισμός）是向誰說的呢？但是，鑑於介詞片語的結構（ἐπί + accusative），補充 'come (upon)'（KJV, NKJV）或 'apply (to)'（Cranfield 1.225）似乎更為合適。

[6] 和合的「不也是」反映了這個事實。

案的原因，[7] 則第十節變成不必要地重複；[8] 因此，下半節的功用較可能是對讀者提示，上半節的問題可借助於創世記十五章六節來解答，而真正的解答（即是支持那沒有表達出來的答案的理由）是在第十至十二節。[9] 保羅似乎再次使用了「同類」的釋經原則，只不過這次處理兩段經文的「方向」與前一次（6～8 節）剛好相反：前一次是用詩篇三十二篇一、二節來支持創世記十五章六節，證明亞伯拉罕稱義是藉著信，與行為無關；這次是用創世記十五章六節來解釋詩篇該段，指出亞伯拉罕稱義[10] 是在他未受割禮之時，因此詩人所說在行為以外蒙神稱義之福，也是臨到或適用於未受割禮而信的人。[11] 由於保羅在前一次已簡直在形式上將稱義之福認同為赦罪之福，[12] 這一次他按創世記十五章六節來解釋詩篇三十二篇

---

[7] 即是：（1）問題 =「是指受割禮的呢，還是指沒有受割禮的呢？」（新譯）。（2）沒有表達出來的答案 =「也是指沒有受割禮的。」（3）原因：「因為我們說：『亞伯拉罕的信算為他的義。……』」Cf. Cranfield 1.235.

[8] So Moo I 272.

[9] 這似乎是 γάρ 字最自然的解釋。Cf. Moo I 272. 其他的解釋包括：γάρ =「的確、實在的」（Michel 165），或認為是過渡性虛詞，不必譯出（so RSV, NRSV, NIV）。

[10] 9b 後半原文作：Ἐλογίσθη τῷ Ἀβραὰμ ἡ πίστις εἰς δικαιοσύνην. 3 節的引句包括「亞伯拉罕信神」這話，因此隨後的 αὐτῷ 顯然是指亞伯拉罕；保羅在這裏則以 τῷ Ἀβραάμ 取代 αὐτῷ，清楚表明他現在提及的「蒙神算為義」，所指的不是大衛（參 6 節），而是亞伯拉罕。參較 Robertson, 'Genesis 15:6' 272.

[11] Cf. Jeremias, 'Röm 4' 54; 'Gedankenführung' 150-51; Barrett 85; Michel 160; Morris 201 n.38; Schlier 126; Wilckens 1.264. Rhyne 160 n.95（參四6～8 註釋註 5）不同意這看法；他問道：「創十五6 現在如何澄清 λογίζεσθαι 在詩三十二1～2 的意思呢？」但「同類」的釋經原則並不要求創十五6 要解釋詩三十二1～2 的特別一字，而是容許以一段經文解釋另一段（參四6～8 註釋註 4）。Hanson（*Studies* 53-59）提出一個有趣的看法：雖然詩三十二是由大衛記錄的，但保羅必然是認為這詩本來出自亞伯拉罕的口（57）；其理由是：在 9～10 節，保羅將詩三十二緊緊的繫於、並且只繫於亞伯拉罕得稱為義的那個場合（53），而且，由於保羅極力強調詩三十二的「稱為有福」是臨到一個未受割禮的人，而大衛顯然是已受割禮的，因此這首詩所指的是亞伯拉罕（59）。Hanson 似乎忽視了（或乾脆不考慮）保羅在 9～10 節是用了「同類」釋經原則的可能。

[12] 見四6～8 註釋倒數第三段。

一、二節，其實就是對因信稱義進一步的解釋。不過我們必須承認，由本節開始，保羅辯證的重點似乎是從因信稱義與因行爲稱義的對比（1～8 節），轉到與此有關、但是仍可區別的問題上，那就是亞伯拉罕作爲猶太信徒和外邦信徒之「父」的角色；這個主題控制了第九至二十二節這整段的討論。[13] 與此同時，我們不必認爲保羅提出本節的問題，不是因爲他要駁斥亞伯拉罕是因行爲（割禮）稱義這看法，而是由於保羅將亞伯拉罕視爲代表性的人物，他的「命運」包括了其他人的命運在內。[14] 因爲亞伯拉罕是在受割禮之前稱義這事實，一方面使他可以作所有未受割禮而信之人的父，但同時亦支持稱義與割禮（行爲）無關（參四11a 註釋末段結尾）。

四 10 「是怎麼算的呢？是在他受割禮的時候呢？是在他未受割禮的時候呢？不是在受割禮的時候，乃是在未受割禮的時候。」

原文只有兩個問句；和合本的第二、三問句原文是一句（參新譯、現中；以下稱爲第二問句），被省略的動詞是首句的「算」字。[1] 首問句在原文有「那麼」一詞；[2] 第二問句是解釋首問句的，兩句合成一個主題性的問句。[3] 從第二問句可見，「怎麼算」的意思不是「由什麼時候算起」（思高），而是「在哪一種情形下發生」（現中）。說得更準確一點，這主題性問句所問的是，亞伯拉罕是在甚麼狀況下被算爲義的，是當他在受了割禮的狀況下還是

---

[13] Cf. Hays, 'Rom 4:1' 89-90; *Echoes* 56.

[14] 如 Hays（同上註）所強調的。

[1] Cf. McKay § 11.2.3.

[2] 和合將首問句直接連於上一節的下半（留意上節末用的是逗號，不是句號）：「因我們所說，亞伯拉罕的信，就算爲他的義，是怎麼算的呢？」但 οὖν 字表示，首問句是獨立的一句，不應連於上文。

[3] BDF § 496(1) 將本節的兩個問句視爲辭令式問句，Michel 161 則認爲 1、9、10 節的問句都是主題性（'thematic'）的；後一個看法較爲正確。

當他仍在沒受割禮的狀況下？[4] 保羅回答：是當他仍在沒受割禮的狀況下。

按創世記的事件排列法，亞伯拉罕蒙神稱他為義（十五6）之後，才與夏甲同房（十六1～4），到夏甲產下以實瑪利時，亞伯拉罕是八十六歲（十六16），而亞伯拉罕受割禮時已是九十九歲（十七1、24），以實瑪利亦已十三歲（25 節）；這就是說，亞伯拉罕因信稱義，是發生在他受割禮之前至少十四年。[5] 按猶太人會堂「官方」的看法，亞伯拉罕的稱義和受割禮二事相隔二十九年。[6] 不論按哪一種計算法，二事發生的先後次序清楚表明，當亞伯拉罕蒙神稱他為義時，他是個外邦人（即是沒受割禮），他蒙神悅納不是由於他受了割禮，而是因他的信心。既然（根據「同類」的釋經原則）詩篇三十二篇一、二節可以用創世記十五章六節來解釋，那麼詩篇所說的「稱為有福」（按保羅的解釋即是稱義之福，6 節），就不能囿限於受了割禮的人。[7]

有釋經者認為，創世記有關亞伯拉罕之事蹟的記載，是由不同來源的資料合併而成的：第十五章得自耶威底本／伊羅興底本，第十七章得自祭司本；[8] 因此，亞伯拉罕受割禮事實上是先於或是後於他相信神的應許，是個無法解答的問題。無論如何，保羅所用的不是基於時間上的先後次序的辯證法，而是基於文字上的先後次序，即是亞伯拉罕因信稱義（創十五）是在他受割禮（創十七）之

---

4 ἐν περιτομῇ ὄντι ἢ ἐν ἀκροβυστίᾳ; = 'when he was in [a state of] circumcision, or in [a state of] uncircumcision?' (KJV).

5 Cf. Bruce 108 with n.2.

6 So Cranfield 1.235; Käsemann 114; Kuss 185; Michel 166; Schlier 127.

7 Cf. Cranfield 1.235.

8 此三者即是英文所謂的 J（Jahwist）、E（Elohist）、P（Priestly）底本來源。

先。[9] 雖然這看法對保羅的基本論點並無影響，筆者仍然不敢苟同，理由如下：（一）底本說只是文學批判學的一種假設和理論，我們不必、也不宜奉為圭臬；[10]（二）這兩節經文（10～11 節）給人最自然的印象，就是保羅是根據兩件事情實在的先後次序來辯證，而不只是根據創世記故事中的文學上的先後次序；（三）保羅在加拉太書三章十七至十八節，也是根據事情發生的先後次序來辯證：神與亞伯拉罕所立的應許之約在先，摩西的律法是在數百年之後，後者不能使前者變為無效，因此，應許的兌現跟遵守律法無關。[11]

四 11a 「並且他受了割禮的記號，作他未受割禮的時候因信稱義的印證，」

保羅聲稱亞伯拉罕是在沒受割禮的情況下得稱為義的（10c），這就必然地引起一個問題：亞伯拉罕受割禮，是依照神的吩咐（創十七9～14、23～27），他的割禮不可能是無意義的；那麼，他受割禮跟他得稱為義的關係是怎樣的呢？目前的半節經文就是保羅對這問題的答案。

有釋經者認為，這上半節是插入句，下半節是直接連於第十節的，得出的意思即是：亞伯拉罕是在沒受割禮的狀況下被算為義的（10c），為要使他成為所有沒受割禮而信之人的父（11b），以及所有不但受了割禮、而且跟從亞伯拉罕信心的腳蹤而行之人的父（12 節）。[1] 可是，第十節雖然足以構成第十一節下半的基礎，它卻不足以構成第十二節的基礎，因為第十節並沒有提及亞伯拉罕的

---

9 Fitzmyer II 379, 380. Aageson（*Written* 86）則認為，保羅所用的伎倆是基於（'based on'）猶太人的一種釋經法，即是文字上的先後次序可用作事情發生的先後次序的證據。

10 參周永健，「祭司」82-84。關於底本學說，詳參鄺炳釗：《創世記》1.4-28。

11 類似的辯證法的另一例子，見來四7～8；參《來》1.268。

1 Barrett 85-86, followed by Jeremias, 'Röm 4' 54 n.11.

稱義跟他受割禮的關係，而第十二節所言的，正是亞伯拉罕跟那些受了割禮而信之人的關係。只有目前的半節足以構成下面一節半的基礎：它一方面陳述亞伯拉罕受割禮的事實（因而支持 12 節），同時指出他在沒受割禮的狀況之下已被算爲義（因而支持 11b）。[2]

按保羅的理解，亞伯拉罕「領受了割禮爲記號」（新譯），[3] 作爲他仍在沒受割禮的狀況下已有之義[4] 的「印證」。記號是一個可見的「標記」（思高），它指向一個獨立存在的事實；[5]「印證」不是與「記號」同義的，印證的功用在於證明、確定和保證記號所指向的是真確無僞的。[6] 按舊約的記載，神與亞伯蘭立約分爲兩個階段——先以特別生動的方式與亞伯蘭立約（創十五17～18），然後以割禮作爲神與亞伯蘭「立約的記號」（十七11，新

---

2 Cf. Cranfield 1.235; Murray 1.138.

3 περιτομῆς = genitive of apposition/definition/identity: so, e.g., SH 107; Cranfield 1.236; Moule 38; MHT 3.214. 即是割禮構成記號。σημεῖον（其另一意思是「神蹟」）在保羅書信另外出現七次，詳參《帖後》221。G. Schrenk（*TDNT* 7.258）建議將所有格的 περιτομῆς 改爲直接受格的 περιτομήν 並視之爲表語（亦稱述語）；但如此修改經文是「既非必要亦無正當理由」的（Käsemann 115）。

4 τῆς δικαιοσύνης τῆς πίστεως 不宜解爲「由信所構成的義」（τῆς πίστεως = genitive of apposition/definition: so Murray 1.354）；τῆς πίστεως 較可能是「來源所有格」，如在 13 節一樣（so MHT 3.211），整個片語意即「由信而來的義」（Barrett 86）或「藉信而得的、義的地位」（Bruce, *Paraphrase* 195）。Stowers 38 將 πίστις 解爲「信實」：亞伯拉罕信實地把自己委託與神及其應許。但這解釋將不屬於 πίστις 的意思（動詞 πιστεύω 才可以有「委託」之意，參三2）不合法地加進名詞裏去；而且創十五6 說「亞伯拉罕信神」，而不是說「亞伯拉罕把自己信託給神」（參較彼前二23，原文所用的是完全不同的結構）。

5 Barrett, *Adam* 38. Cf. K. H. Rengstorf, *TDNT* 7.258. Kidner（*Genesis* 124）指出，神所立之約的一切記號（如創九12～13 的雲彩，及割禮），其主要功用都是使人看見而安心（'reassurance'）。

6 Murray 1.138. Cf. Cranfield 1.236. σφραγίς（「印證」）在保羅書信另外只出現兩次（林前九2；提後二19）。一些釋經者認爲，σημεῖον（「記號」）與 σφραγίς 的分別，在於前者是對世人的，後者則是對信徒的（so Morris 203 n.44, citing Leenhardt）；但其實後者也是對世人作證的（so Dunn 1.209）。

譯、現中）[7]（因此司提反說，神「賜他〔亞伯拉罕〕割禮的約」〔徒七8〕）。保羅同樣將創世記十七章十一節的約，認同爲創世記十五章十八節的約：亞伯拉罕受割禮之前至少十四年，神藉著立約對亞伯拉罕表明祂已將亞伯拉罕的信算爲他的義（十五17～18），其後亞伯拉罕受割禮（十七11），乃是作爲他由信而來之義的「印證」，證實了「他在受割禮前已經因信而成爲義人」（現中）。[8] 既然亞伯拉罕因信領受義者的地位在先，割禮是對此地位後來的和外在的印證，則此義者的地位本身顯然不是由後來的割禮產生的。如此，亞伯拉罕受割禮的時間，以及割禮的真正意義（即割禮是稱義的印證），都證明稱義不是因行爲（如猶太人所假定的），而是藉著信。

四 11b 「叫他作一切未受割禮而信之人的父，使他們也算爲義；」

四 12 「又作受割禮之人的父，就是那些不但受割禮，並且按我們的祖宗亞伯拉罕未受割禮而信之蹤跡去行的人。」

在亞伯拉罕「受了割禮的記號，作他未受割禮的時候因信稱義的印證」（11a）這事上，神的用意[1] 有兩方面。（一）由於亞伯拉罕是在沒受割禮的狀況下因信稱義的，因此他要作所有「沒受割

---

7 Kidner, *Genesis* 124. 作者進一步指出，神最後更以誓言證實此約（創二十二16～18；來六13、17；參《來》1.389-91、397-98）。

8 Cf. Bruce 110. 保羅的解釋並不否定舊約對割禮的定義——割禮是立約的記號，只不過他從因信稱義的角度詮釋割禮與稱義的關係。因此我們不同意 Käsemann 115 的看法，他認爲保羅在此以聖經爲根據的辯證，「對我們是無價值的，因他忽視了經文的歷史意思」。

1 εἰς τὸ εἶναι 不是表達結果（as in, e.g., NEB, NIV, TEV; Zerwick §351, 352; A. Oepke, *TDNT* 2.430），而是表達目的（so, e.g., RSV, NRSV; BDF§402[2]; MHT 3.143; Bassler, *Impartiality* 159; Denney 617*b*; Hodge 117; Käsemann 115; SH 107）。活泉 76-77 說：這幾個字可能表明「神心意所要達成的結果」，這等於說 εἰς τὸ εἶναι 所表達的是目的。R. Bultmann（*TDNT* 6.206）認爲這詞所指的是亞伯拉罕的信心的內涵；但此說值得置疑。

禮[2] 而信的人的父」（11b，呂譯），以致「義可以算爲他們的」（11c，呂譯）。[3] 「父」字在這裏不是指肉身意義上的父親或先祖（參九5、10，十一28，十五8），而是用在屬靈的意義上，表達共同的性質或品質：就如雅八是「住在帳幕內畜牧者的始祖」，他的兄弟猶八是「所有彈琴吹簫者的始祖」（創四20～21，思高；「始祖」原文作「父」），照樣，亞伯拉罕是所有外邦信徒的父，因爲在亞伯拉罕作爲首個外邦信徒[4] 以及其他的外邦信徒之間，存在著相同的宗教性質：[5] 亞伯拉罕和他們都是在沒受割禮的狀況下，因信而稱義的。[6] （二）由於亞伯拉罕後來受了割禮，因此他

---

[2] δι᾽ ἀκροβυστίας 在此表達「伴隨的情況」（'attendant circumstances'）；so, e.g., A. Oepke, *TDNT* 2.66; Moule 57. MHT 3.267（cf. Turner, *Insights* 105）及 Zerwick §114 則採納 'in spite of' 之意。參二27 的 διὰ γράμματος καὶ περιτομῆς（二27 註釋第二段）。Davies 165 n.5 (continued) 將 δι᾽ ἀκροβυστίας 解爲指亞伯拉罕的伴隨情況，但這做法不但使這片語不必要地重複了 11a 的 ἐν τῇ ἀκροβυστίᾳ 的意思（作者也承認此點），而且從原文的造句法看來，把 δι᾽ ἀκροβυστίας 連於 τῶν πιστευόντων 是唯一自然的做法，將這介詞片語連於 αὐτόν 或 πατέρα 都是極不自然的。

[3] 這是最貼近原文的譯法。εἰς τὸ λογισθῆναι 所表達的較可能是結果（so, e.g., RSV, NRSV, NEB; A. Oepke, *TDNT* 2.430; Cranfield 1.237; Käsemann 116; Schlier 127）而非目的（as in, e.g., KJV, NKJV, NASB, NIV）。λογισθῆναι 之後是否有 καί 字，是個難以斷定的問題（cf. Metzger 510; Cranfield 1.237 n.3），幸而在意思上並不造成基本的分別。

[4] 「亞伯拉罕受割禮後仍是個外邦人」（Cosgrove, 'Romans 1:18－4:25' 629）這話，難免有誇大其詞之嫌。割禮使亞伯拉罕（及其後裔）成爲猶太人，亞伯拉罕的稱義是在他受割禮之先的事實，並不使割禮失去「使亞伯拉罕成爲猶太人」的功能，而只表示稱義並非倚賴割禮（＝不必先作猶太人才可稱義）。

[5] Cf. Rhyne 82; Hodge 117. 按 G. Schrenk（*TDNT* 5.1005）的解釋，πατήρ 在此不是僅指模範或原型，所表達的意思不僅是我們應如亞伯拉罕那樣相信，而是我們應該因他相信了而相信。加三8 可能含有後面這個思想，但本節的情形不同。

[6] 陳終道 111 說：「割禮的記號，不但是亞伯拉罕個人稱義的印證，*也是他可以『作一切未受割禮而信之人的父』的印證*。換句話說，割禮不但是亞伯拉罕個人已得稱義之憑據，*也是一切未受割禮之人，可以因信而作亞伯拉罕兒女……的憑據*。這樣說來，*『割禮』不但不把外邦人排斥於救恩之外，倒是隱藏著外邦人可以同爲後嗣的救贖原理了！*」（楷體爲筆者所加）可是，「印證」一詞在原文所形容的只是「沒受割禮時因信而稱的義」（11a，呂譯）這一項，陳氏卻把割禮的「印證」功能從亞伯拉罕因信稱義的事實，（不合法地）延伸至所

也要作那些受了割禮的人[7]——就是那些不但受了割禮、[8]而且跟隨亞伯拉罕在沒受割禮的狀況下已有的信心之腳蹤而行[9]的人——的父（12節）。[10]

有沒受割禮的人皆可因信成為亞伯拉罕的兒女這項（本身是正確的）陳述，因而達到超越經文所容許的結論。Cantalamessa 262 聲稱：聖經本身所提示的、馬利亞的信心和亞伯拉罕的信心的比較（參：路一37 及創十八14）對我們表示，既然基督徒毫不猶疑地稱亞伯拉罕為「我們在信仰上的父」（'our father in faith'），我們就更應毫無猶疑地稱馬利亞為「我們信仰上之母」（'our mother in faith'）。但此說流於牽強；前一個講法有聖經的認可，後一個講法卻從沒有在聖經裏出現。

7 首個 περιτομῆς 是以抽象代替具體（*abstractum pro concreto*）的例子。Lightfoot 279 將這個 περιτομῆς 解為形容亞伯拉罕本身的狀況，πατέρα περιτομῆς 意即「屬乎割禮、本身受了割禮的父」。但 πατέρα πάντων τῶν πιστευόντων δι' ἀκροβυστίας（11b）與 πατέρα περιτομῆς 之間的平行狀態支持通常的解釋。

8 Marcus（'Rome' 75）稱第二個 περιτομῆς 為來源所有格，指割禮之舉；οἱ ἐκ περιτομῆς（如在徒十45，十一2；加二12；西四11；多一10）意即那些從割禮之舉取得他們的身分的人。

9 「行」字在此不是常見的 περιπατέω（六4，八4，十三13，十四15），而是在新約另外只出現四次的 στοιχέω（徒二十一24；加五25，六16；腓三16）；此字有依循一指定的路線之意（參《腓》391；《真理》356）。E. Plümacher（*EDNT* 3.278*b*）將 στοιχεῖν τοῖς ἴχνεσιν 解為落在亞伯拉罕之信心的腳印的線上。Banks（'Walking' 312）認為：「腳蹤」（ἴχνος, 新約另外只見於林後十二18；彼前二21）的圖像是一個人把自己的腳小心翼翼地放在別人走過之處所留下的腳印上，這裏的 στοιχεῖν ἴχνεσιν 則是一種特殊的用法，意即「齊步」（'to keep step'）。LN 41.47 則解為「仿效」，即是「過同樣的信心生活」（參現中）。這些在細節上不同的解釋，並不影響經文的基本意思，就是這些人像亞伯拉罕一樣是信者。

10 第 12 節原文作：καὶ πατέρα περιτομῆς <u>τοῖς</u> οὐκ ἐκ περιτομῆς μόνον ἀλλὰ καὶ <u>τοῖς</u> στοιχοῦσιν τοῖς ἴχνεσιν τῆς ἐν ἀκροβυστίᾳ πίστεως τοῦ πατρὸς ἡμῶν 'Αβραάμ. 第二個 τοῖς 有多種解釋。（1）Lightfoot 279-80 認為兩種不同的句子格式給混淆了：其一是 τοῖς ἐκ περιτομῆς καὶ τοῖς στοιχοῦσιν（「對受了割禮的」和「對……而行的」），另一是 οὐ μόνον τοῖς ἐκ περιτομῆς ἀλλὰ καὶ τοῖς στοιχοῦσιν（「不單是對受了割禮的，也是對……而行的」）。這就是說，經文所指的是兩班人，先是猶太人，然後從這中心擴展出去。但是這樣一來，本節便很不自然地重複了11b 剛說過的話：「保羅剛說過亞伯拉罕是所有沒受割禮而信的人的父，他在這裏為甚麼要說亞伯拉罕是猶太人的父，也是外邦人的父呢？」（Hodge 118）。本節開首的 καί 字將 12a 緊緊的連於 11b，使這個反對理由更加有力。（2）Fitzmyer II 382 也是將兩個 τοῖς 字解為引出兩班

人：按此作者的解釋，本節出現兩次的 περιτομή 一字分別有不同的意思：πατέρα περιτομῆς 是指亞伯拉罕乃受了屬靈割禮之人的父，ἐκ περιτομῆς 則指肉身的割禮。上面對（1）的反對理由同樣適用於此說。此外，περιτομή 一字在本段（9～12 節）一共出現六次，除了 πατέρα περιτομῆς 這一次外，其餘五次都是指肉身的割禮（與肉身的 ἀκροβυστία 相對），並無理由要我們把討論中的這一次當作例外處理。（3）Gaston（*Paul* 124; 類似的解釋見 Tobin, 'Romans 4' 446-47）從 11b～12 節看出「清楚的交叉式排列法」：亞伯拉罕成爲了

所有在沒受割禮的狀況下而信的人的父（11b），為要使義也算給他們（11c），

以及受了割禮之人的父；

不但是那些受了割禮之人〔的父〕，

也是那些跟隨我們祖宗亞伯拉罕在沒受割禮的情況下就有的信靠之腳蹤而行的人〔的父〕

這樣，亞伯拉罕依次被稱爲外邦人、猶太人、猶太人、外邦人的父；鑑於羅馬書的寫作目的，指外邦人的第一、四兩行的長度是可理解的。作者承認，此說最大的困難是在 12 節的首個 τοῖς 字；若保羅說 οὐ τοῖς 而不是 τοῖς οὐκ, 句子的意思便清楚多了。不過作者認爲，希臘時期的希臘文的字次，不一定符合我們所預期的（例如：四23 的 οὐκ ἐγράφη δὲ δι' αὐτὸν μόνον 應作 ἐγράφη δὲ οὐ δι' αὐτὸν μόνον 才合乎邏輯）；這不規則的字次也許是由於句子從所有格（περιτομῆς）轉到間接受格（τοῖς）而引起的。作者又認爲，上述的困難不及得忽視第二個 τοῖς 字那麼大，而且 16 節（οὐ τῷ ἐκ τοῦ νόμου μόνον ἀλλὰ καὶ τῷ ἐκ πίστεως 'Αβραάμ）十分清楚的、與本節平行的意思支持他的解釋。可是，除了作者自己承認的困難外（即是要把 τοῖς οὐκ 解爲 οὐ τοῖς），他所看出的交叉式排列法是十分牽強的：不但第一、四兩行比第二、三兩行長多了（作者對此現象的解釋不能使人滿意），而且第二、三兩行按原文最自然的理解應是連起來的。因此筆者認爲此說同樣欠說服力。（4）按 Käsemann 116 的解釋，這裏的對比是猶太人與猶太基督徒的對比：如在二25～29 一樣，只有基督徒是真猶太人，而亞伯拉罕只是以猶太基督徒之父的身分被稱爲受割禮之人的父（即是亞伯拉罕被稱爲受割禮之人的父，完全是因他是猶太基督徒的父）。筆者不明白這對比如何解釋第二個 τοῖς 字；更爲重要的，上面對（2）的第二個反對理由（關於 περιτομή 一字的用法）同樣適用於此說。

從 11b～12 節的造句法看來，11b 的 πατέρα πάντων τῶν πιστευόντων δι' ἀκροβυστίας 和12 節的 πατέρα περιτομῆς τοῖς . . . 顯然是平行的，二者由 καί 字連起來；11b 說亞伯拉罕是某一類人的父，12 節說他也是另一類人的父。這就是說，按文理來看，12 節「只能指一班人」（Kuss 186）。不但如此，τοῖς 之後才是 οὐκ . . . μόνον ἀλλὰ καί 這種結構也表示，所指的只是一班人。基於這兩個因素，第二個 τοῖς 可合理地視爲應被刪除的「文法錯誤」（'solecism': SH 108; 'a simple mistake': Cranfield 1.237; cf. Barrett 81 n.3; Schlier 128; Wilckens 1.266），這錯誤是保羅自己或他的代筆人德丟（十六22）造成的（Byrne 151: 'a dictational or scribal slip'）。另一個解釋是：第二個 τοῖς 是原來 αὐτοῖς 一字的抄者之誤（Denney 617*b*; Kuss 186）；不過，有抄者將 αὐτοῖς 誤寫爲 τοῖς（或是誤加了第二個 τοῖς 字）這種解釋，需要我們假定這錯誤很早便發生，以致「禍及」所有現存的古卷。因此，還

這就是說，神的用意是要亞伯拉罕作所有信徒——不論是外邦人或猶太人——的聯合點。留意這裏的次序：由於亞伯拉罕是在沒受割禮的情況下因信稱義的，因此他是外邦信徒之父在先，他是猶太信徒之父在後；他先是「所有沒有受割禮而信之人的父」（11b，新譯），然後才是所有不但受了割禮、而且像他一樣相信的人的父。[11] 換句話說，亞伯拉罕成爲猶太信徒之父，乃是他原先作所有信徒（即是外邦信徒）的父其後的一種特定的說明。[12]

保羅這樣描寫亞伯拉罕爲沒受割禮的信徒及受了割禮的信徒之父，其部分目的是要促進外邦信徒與猶太信徒的合一。[13] 這一點對羅馬教會可能是特別適切的。羅馬教會的外邦信徒應把自己視爲一個大家庭的成員，這大家庭是始於亞伯拉罕的。他們所分享得到的福氣是神應許給亞伯拉罕及其後裔的；他們所信的基督，是那「爲了上帝的真理，成了受割禮的人的僕人，爲的是要證實對祖先的應許」的一位（十五8，新譯）。因此，他們不能把以色列的過去一筆勾銷，好像那是全無價值似的。另一方面，羅馬的猶太信徒應不

是將錯誤歸因於保羅或德丟較爲合理。Moo I 276 則認爲第二個 τοῖς 字——Moule 110 稱之爲「不請自來的虛詞」（'an intrusive article'）——只是一種「不尋常的字次」。

[11] Cf. Kuss 185; Käsemann 116; Michel 167. Boers 82 謂這是外邦人和猶太人按這樣的次序出現唯一的地方。但同樣的次序亦見於十一18、24。

[12] Edwards 118-19 ('His becoming forefather of the Jews was a subsequent specification of an original fatherhood of all who believe, namely, of Gentiles'). Käsemann（*Perspectives* 86）認爲，這裏的次序顛倒了猶太人看法的用意（按此看法，亞伯拉罕是所有歸教者的父）：「歸教者得以有分於神的約及其義，但亞伯拉罕在受割禮之前便已獲得此分，因此他是所有沒有歸信猶太教的信徒的父。」許多拉比認爲，就是歸教者也不獲准稱亞伯拉罕爲「我們的父」（so E. Schweizer, *TDNT* 7.127 n.227）；在會堂的崇拜禮儀中，歸教者稱以色列的族長爲「你們的祖宗」，生爲猶太人的則稱那些族長爲「**我們**的祖宗」（so Bruce 108 n.1）。Michel 指出：歸教者可否在祈禱時用「我們的祖宗」這個公式，是在拉比中間受爭議的問題（161 n.2）；亦有證據顯示，在猶太人的會堂裏，亞伯拉罕的名字（意即「多國的父」，參四17）被認爲是亞伯拉罕可被稱爲歸教者及所有人之父的證據（124）。

[13] Cf. Guerra, 'Romans 4' 258.

再以亞伯拉罕僅為他們血統上的祖先（參四1），而是接受當地的外邦信徒因信也是亞伯拉罕的後裔，像他們一樣。他們所信的基督成了受割禮的人的僕人，不但是為要證實對祖先的應許，也是為要「使外族人因著所蒙的憐憫榮耀上帝」（十五9，新譯）。他們先前大抵曾視亞伯拉罕為人類歷史的分水嶺：在亞伯拉罕之前是列邦的歷史，從亞伯拉罕開始，神揀選特別一國為祂的子民。如今在保羅筆下，亞伯拉罕成了所有信徒——不論是猶太人或外邦人——的會聚點，成了羅馬信徒合一的象徵。因此，猶太信徒必須視亞伯拉罕為「我們眾人〔包括外邦信徒〕的父」（四16，新譯）。總而言之，保羅在這裏（11b～12 節）的論證清楚的含義就是：在羅馬的信徒中間，不應再有生為猶太人的和生為外邦人的這種區分；他們是同一個家庭的成員，兩班人都同樣可以稱亞伯拉罕為父。[14]

四9～12　總結本段的討論，我們特別留意（複述）以下數點：（一）亞伯拉罕是「以人的身分，而不是以第一個猶太人的身分」因信稱義的。[1]（二）因此，亞伯拉罕先是外邦信徒的父，然後才是猶太信徒的父——而他是猶太信徒的父，不是由於他們像亞伯拉罕一樣是受了割禮的，而是由於他們跟隨亞伯拉罕信心的腳蹤而行。這樣，「先祖亞伯拉罕」這個公式獲得了嶄新的意思：它不再是指按血統作先祖的亞伯拉罕（四1），而是指作所有基督徒（不論是外邦人或猶太人）的屬靈祖先的亞伯拉罕。[2] 在這（第二點的解釋的）意義上，我們可說「猶太教一併失去了亞伯拉罕和割禮」。[3]（三）像第三章末段（27～31 節）一樣，本段蘊含著猶太信徒與外邦信徒合而為一的真理。亞伯拉罕是神要猶太信徒與外邦

---

14 本段（註碼 13 以後）取自 Lincoln, 'Romans 4' 169-70. 亦參四16b、17a 註釋第二段。

1 Manson, *Paul* 45. Cf. Garvie, *Studies* 237; Lee 142.

2 Cf. G. Schrenk, *TDNT* 5.1005.

3 Käsemann 116.

信徒合而爲一的證據：同一個救恩原則（因信稱義）把信基督的人與亞伯拉罕連起來，以致亞伯拉罕如今實在是普世性的「我們眾人的父」（四12、16），即是所有信徒的父。[4] 就如上一段（1～8節）拾起因信稱義排除因行爲誇口（三27～28）的思想，本段重申了神不只是猶太人的神、也是外邦人的神（三29～30）的真理；在本段如在該處一樣，決定性的因素是信心。

c 以信心回應神的應許（四13～22）

從本段的內容和部分（16～18 節）的結構看來，本段是一氣呵成的，應視爲一個單元；但是再仔細的從內容的角度看，本段可分爲二小段（13～17a、17b～22 節），前者先指出神給亞伯拉罕的應許與律法無關，而是根據「憑恩、藉信」的原則，後者繼而詳述那使亞伯拉罕成爲「多國之父」的信心，是怎麼樣的信心。這裏採用的分段法（c: i + ii）可說是一種妥協，試圖合併上述兩方面的考慮（參四17b～22 註釋引言較詳細的討論）。

i 得應許是藉稱義之信（四13～17a）

13 因為　神應許亞伯拉罕和他的後裔，必得承受世界，不是因律法，乃是因信而得的義。

14 若是屬乎律法的人才得為後嗣，信就歸於虛空，應許也就廢棄了。

15 因為律法是惹動忿怒的；那裏沒有律法，那裏就沒有過犯。

16 所以人得為後嗣是本乎信，因此就屬乎恩，叫應許定然歸給一切後裔；不但歸給那屬乎律法的，也歸給那效法亞伯拉罕之信的。……他在主面前作我們世人的父。

17a ……如經上所記：「我已經立你作多國的父。」

---

[4] Kertelge, *Rechtfertigung* 193.

四 13 「因為 神應許亞伯拉罕和他的後裔，必得承受世界，不是因律法，乃是因信而得的義。」

本段與上文的邏輯關係（「因為」）至少有三種解釋：（一）三章二十七節說，因信稱義的原則使誇口被排除了；四章一至十二節證明了，甚至在亞伯拉罕的身上，這話同樣是真實的；本段進一步支持上文（1～12 節）所說的話。[1] 但是按上文對本章結構的分析，與三章二十七節特別有關的只是本章的第一段（四1～8），[2] 因此本段較自然地是解釋第九至十二節的。（二）本段解釋了為甚麼保羅在描繪亞伯拉罕的屬靈後裔時，沒有提到律法。較好的解釋是，（三）本段進一步支持上一段（9～12 節）根據亞伯拉罕因信稱義是在他受割禮之先的事實而得的結論，即亞伯拉罕是所有信主之人的屬靈祖宗：亞伯拉罕是所有信主之人的父，「因為」在神應許賜福與亞伯拉罕這事上，猶太人所倚賴的律法沒有扮演任何角色。[3]

本節的主詞是「〔神〕向亞伯拉罕或他後裔發的那應許」（呂譯）。原文的「或」字在否定詞「不是」之後可能幾乎與「和」字同義；[4] 不過，「或」字比「和」字更清楚的表示，就神的應許而論，亞伯拉罕和他的後裔之間並無分別，二者都要「作世界的承繼者」（思高）。[5] 嚴格地說，「承繼」的意思是從一個已死的人繼承一些東西，但按新約的用法，此組字彙往往不含「從死者」之意

---

1 Cf. Cranfield 1.240.

2 見四1～25 註釋引言第二段。

3 依次見：Moo I 278; 及 Denney 618*a*; Kuss 187; Schlier 128. Wilckens 1.268 指出，本章論及割禮（9～12 節）和律法（13～16 節）的次序，與二章的次序（17～24 節論律法，25～29 節論割禮）剛好相反。

4 BDF § 446; cf. RSV (but not NRSV), NIV, TEV, CEV; Kuss 187; Käsemann 120.

5 Cf. Schlier 129; Heil, *Hope* 28 n.24. κληρονόμον 的位置（與 κόσμου 隔開而放在 αὐτόν 之前）表示這字是被強調的。

而只有「獲得從而擁有」的意思。[6] 一些釋經者認爲，單數的「後裔」在這裏是特指基督（如在加三16 一樣），或至少首先是指基督；[7] 但是保羅在上文已辯證亞伯拉罕是所有信主之人的父（11～12 節），下文的「後嗣」（14 節；參：加三29）是複數的，下文又提到亞伯拉罕的「一切後裔」（16 節），可見本節的「後裔」按文理應解爲亞伯拉罕的屬靈後裔。[8]

這應許的內容是：亞伯拉罕（和他的後裔）要承受世界。[9] 根據舊約的記載，神對亞伯拉罕的應許包括四方面：（一）亞伯拉罕要從撒拉得子爲後嗣；（二）神要賜福給亞伯拉罕及其後裔，他們要多多繁殖；（三）亞伯拉罕及其後裔要得地爲業；（四）地上的萬國要因亞伯拉罕及因他的後裔得福。[10] 這些應許都沒有明白的提到亞伯拉罕要「作世界的承繼者」。保羅在本節可能是按自己的解釋，把創世記所載一連串的應許，或者特別是那些提及「地上的萬族」（創十二3）和「地上的萬國」（創十八18，二十二18）的應許，總結起來。[11] 又或者本節反映了猶太傳統的一個思想：猶太傳

---

6 Cf. BAGD 434-35 (s.v. κληρονομέω 2). 本節用的名詞 κληρονόμος 在本書另外出現三次（14 節，八17〔兩次〕），在保羅書信另外出現四次（加三29，四1、7；多三7）。

7 Jeremias（'Röm 4' 54 n.12）認爲 ἤ 在此有這種指明的功用。Manson 944*a*（§819f）認爲 σπέρμα 首先是指基督，然後是指包括猶太信徒和外邦信徒的教會。

8 Cf. Cranfield 1.239; Schlier 129. Hübner（*Law* 53）則認爲 σπέρμα 在本節是指血統上的後裔，在 16、18 節才延伸爲包括屬靈的後裔。

9 τὸ κληρονόμον αὐτὸν εἶναι κόσμου. αὐτόν 是陽性單數代名詞（σπέρμα 則爲中性名詞），因此所指的是亞伯拉罕而不是他的後裔（*pace* Moo I 280），但見上面（註 5 所屬正文）有關 ἤ 字的解釋。κόσμος 像 οὐρανός, γῆ, βασιλεύς 等字一樣，是個「半專有名詞」（'a quasi-proper name'），因此可以不用冠詞（Lightfoot 280）。H. Sasse（*TDNT* 3.888）認爲，這裏的 κόσμος 混合了兩個意思：人所居住的世界，和世上的萬國。

10 （1）創十五4，十七16、19；（2）創十二2，十三16，十五5，十七4～6，十八18a，二十二17a，二十六4a；（3）創十二7，十三14～15、17，十五7、18～21，十七8，二十六3（二十二17b 可與這應許連起來）；（4）依次見：創十二3，十八18b；創二十二18，二十六4b。

11 依次見：SH 111; Denney 618*b*; Murray 1.142; Davidson-Martin 1023*b*; 及 Bruce 110.

統（例如傳道經四十四21）[12] 根據「地上的萬族」的普世性，把神要賜給亞伯拉罕本身生的後裔（創十五4）、他的後裔要多多繁殖的應許，理解爲亞伯拉罕要承受全世界爲產業，[13] 保羅也許是暗指猶太傳統的這個思想。[14]

無論如何，原文的造句法清楚顯示，本節的重點是在「不是因著律法」與「乃是藉著因信而來的義」（新譯）的對比；這兩個片語分佔本節的首末位置。「律法」在原文並無冠詞，一些釋經者認爲所指的是籠統性的法律，即任何的法律制度，或是要求行爲的律法。[15] 但是文理（14～16 節，尤其是 16 節）提示，此詞仍是指摩西的律法；其所以並無冠詞，是因它與介系詞合成介詞片語所致。[16]「因信而來的義」原文只作「信的義」，有釋經者認爲所指的是

Williams（'Romans' 279）認爲本節的意思是保羅從創二十二17（LXX: καὶ κληρονομήσει τὸ σπέρμα σου τὰς πόλεις τῶν ὑπεναντίων）連同創十二7，十三15，十五18，二十六3等經文（保羅將其中的「地」字理解爲「世界」）提取出來的。J. Painter（*DPL* 980*a*）則認爲 κόσμος 在此似乎是指應許地；這看法較不可能。

12 καὶ κατακληρονομῆσαι αὐτοὺς / ἀπὸ θαλάσσης ἕως θαλάσσης / καὶ ἀπὸ ποταμοῦ ἕως ἄκρου τῆς γῆς. 參思高德訓篇四十四23。

13 So Fitzmyer I 842*b* (§48); cf. Fitzmyer II 384; Byrne 157; Meyer 1142*a-b*; Dunn 1.213; N. L. Calvert, *DPL* 7*b*; W. Foerster, *TDNT* 3.779-80, 785 n.85.

14 Ziesler 129. 此作者謂另一可能是，「世界」是指將要來的世界（參：來十一16；《來》2.258、276）。BDF§399(1) 認爲，ἡ (ἐπαγγελία) 和 τό (κληρονόμον κ.τ.λ.) 這兩個冠詞所指的都是眾所周知的事情。但 ἡ ἐπαγγελία 是由隨後的 τὸ κληρονόμον αὐτὸν εἶναι κόσμου 加以解釋，因此不必有「眾所周知」的含義。留意中性的冠詞 τό 不是屬於陽性名詞 κληρονόμον 的；τό 的作用是使 κληρονόμον αὐτὸν εἶναι κόσμου 變成相等於一個名詞（'accusative of the substantivized infinitive', BDF§399）。

15 依次見：SH 110; Mounce 126 n.60; 及 Murray 1.141.

16 依次見：Cranfield 1.238; Kuss 187; 及 Schlier 128. Thielman 99 則認爲 νόμος 在本節是指割禮的律法（so also Davies 170），在 14～15 節才擴大爲指全律法；但同作者在其較後期的 *Paul* 186 已改爲指摩西的約。

「神的義，即是他的信實」；[17] 但此詞已在第十一節出現過，[18] 在這裏應作同樣解釋，即是指亞伯拉罕因有信心而被算爲有的義。[19] 保羅以負面的「不是因律法」開始，這可能表示他有意駁斥猶太人的觀點；[20] 無論如何，保羅這話的確否定了猶太拉比對應許與律法之關係的理解：他們把神給亞伯拉罕的應許，都歸因於亞伯拉罕因遵行律法（他預先知道摩西的律法）而得的義。[21] 保羅則聲言，神給亞伯拉罕的應許「是藉著因信而來的義」。

「（不是）因著律法」和「（而是）藉著因信而來的義」（新譯）這兩個介詞片語所用的是同一個介系詞「藉著」。原文並無動詞，[22] 因此除了「藉著」應如何解釋外，還有應補充甚麼動詞的問題。（一）若把「藉著」視爲有工具性意思，並補充「實現」爲動詞，得出的部分意思便是：神給亞伯拉罕的應許（指所應許的事）是不能藉著律法而得以實現的——因爲律法是惹動忿怒的（15a）。[23] 但是所得出的正面的意思卻顯得不大自然（有點累贅）：這應許是藉著「因信而來的義」而得以實現的。爲甚麼不簡單的說「是藉信得以實現」呢？（二）若取「藉著」的工具性意思並補充「取用」爲動詞，得出的意思便是：神給亞伯拉罕的應許不是藉著律法，乃是要藉著因信而來的義而**取用**的。剛提出對（一）的反對理由，同樣適用於（二）。此外，倡此解釋的作者雖然明說所補充的動詞不

---

17 Gaston, *Paul* 61. I.e., δικαιοσύνη πίστεως = '[God's] righteousness, i.e. faithfulness' (πίστεως = epexegetical genitive)。Fitzmyer II 384 謂 πίστεως 其實是 'epexegetical or appositional', 不過必須被理解爲亞伯拉罕獲得義的方法；這兩句話似乎並不協調。

18 ἡ δικαιοσύνη τῆς πίστεως. 在該處譯爲「因信稱義」。

19 Cf. Witherington, *Narrative* 44-45.

20 Cf. Corsani, 'ΕΚ ΠΙΣΤΕΩΣ' 91.

21 Cf. Michel 168 n.1; Fitzmyer I 842*b* (§48). See also Dunn 1.212, 233.

22 「不是……乃是」只是 οὐ . . . ἀλλά 的翻譯，即原文並無「是」字。

23

是「給」字，卻隨即加上這樣的解釋：「換一個講法，那個應許並不是在『藉著實行律法使自己配得應許』的條件下**給予**亞伯拉罕的，而只是基於因信而來的義。」[24]（三）介系詞較可能是引介一種伴隨的情況（如在二27），若補充動詞「給」字或「臨到」，[25] 得出的意思即是：神對亞伯拉罕的應許，不是在律法的情況下、而是在因信而來之義的情況下賜給他的；[26] 換句話說，亞伯拉罕不是以在律法之下的人的身分、而是以因信稱義者的身分獲賜應許的。[27] 保羅要強調的是，神給亞伯拉罕的應許，非屬律法的範疇，乃屬因信而來之義的範疇。[28] 亞伯拉罕因信稱義並在這基礎上領受神的應許，是在神頒布律法之前多年便已發生的事——用保羅在加拉太書三章十七節的講法，神與亞伯拉罕所立的應許之約，是在神藉摩西與以色列民所立的律法之約的四百三十年之前——可見神給亞伯拉罕及其後裔的應許，是與猶太人所倚仗的律法（二17）完全無關的。

四 14　「若是屬乎律法的人才得爲後嗣，信就歸於虛空，應許也就廢棄了。」

原文開首有「因爲」（思高）一詞，表示本節是支持上一節的命題的：爲甚麼神給亞伯拉罕及其後裔、他們要承受世界的應許，是與律法無關的呢？因爲「假使本著律法的人才是承受產業的，那麼信就落了空，應許也就失效了」（呂譯）。就保羅的思想而論，本節是不符事實的條件句子；就其文法格式而論，本節則是簡單的

---

[24] Cranfield 1.239（楷體爲筆者所加）。以 διά 爲 instrumental 的釋經者還包括：Michel 168 n.1; Leenhardt 120 with 2nd n.（διὰ νόμου = elliptical for 'by the works of the law'）。

[25] Cf. RSV, NRSV ('did not come').

[26] So Barrett 89（διά = 'in the context of'）。 Cf. Moule 57; Käsemann 119; Black 69-70.

[27] Denney 618*b*. Hübner（*Law* 52）認爲保羅在此是申述應許乃在律法之先這時間上的優次，如在加三15～17 一樣。

[28]

條件句子，保羅採此格式，可能是爲要藉此增加他的話的逼真感。[1]

「屬乎律法的人」這片語在第十六節是指猶太基督徒，[2] 它在本節的意思有不止一種解釋。（一）一些釋經者根據第十六節來解釋本節：該節明說那些屬乎律法以及那些有信心的人都是應許的承受者，因此本節應加上「只有」一詞，得出的意思即是：「如果〔只有〕那些屬乎律法〔約〕的人〈才〉是後嗣，那麼〔神〕的信實便變成虛空的，〔神的〕應許亦變爲無效」，或是：「如果**只有**那些從律法獲得其身分的人〈才〉是後嗣，亞伯拉罕的信實就變爲無用，神也沒有履行他的應許。」[3] 這些解釋除了將「信心」一詞誤解爲神或亞伯拉罕的信實外，還忽視了本節與下一節的緊密關係。[4] （二）原文片語所指的是「那些只有律法的人」，即是那些只有猶太人的身分作爲承受應許之根據的猶太人，亦即是沒有信心的猶太人。[5] 可是這樣一來，下一節開首的「因爲」一詞便難以獲得自然的解釋，亦即是說，本節與下一節在思想脈絡上的關係便不清晰。事實上，穆爾在回答「如果沒有信心的猶太人是應許的承繼者，爲甚麼信心和應許便都變爲無效呢？」這問題時，他的答案是這樣的：「如果事實確是，〔神所應許的〕產業是基於**固守律法**〔而得的〕，則根本不會有繼承者，因爲沒有一個人**固守律法**到夠好——這等於說，運用信心是徒勞無功的，應許亦永不會實現。」[6] 這就是說，這答案「不動聲色地」把「屬乎律法的人 = 只有猶太

---

1 So Cranfield 1.240 n.2.

2 參 16b～17a 註釋首段。16 節用單數的 τῷ ἐκ τοῦ νόμου, 本節用複數的 οἱ ἐκ νόμου.

3 依次見：Gaston, *Paul* 227 n.39, 123; Stowers 246（〈才〉字爲筆者所加）。中譯本的「才」字已暗示「只有」之意。

4 參 Cranfield 1.241（240 n.5 continued）對 Pelagius 的類似看法的評語。

5 Moo I 280, 281.

6 Moo I 281（楷體爲筆者所加）。「固守律法」原文爲 'adherence to the law'

人身分而無信心的猶太人」重新解釋爲「固守律法」的人。[7]

（三）「本著律法的人」（呂譯）是指猶太人，他們從律法獲得他們猶太人的身分，他們繼續以猶太人的身分存在是由於律法，他們以神的子民的身分所是和所作的一切，都是由律法斷定的。[8] 對（二）的反對理由同樣適用於（三）。另一釋經者接受了解釋（三）之後作進一步的解釋時，說：「如果那些藉著**遵守律法**來表明他們有神子民身分的人是後嗣，那麼信心便是虛空的，因爲信心不是承受產業的根據。」[9] 這也似乎表示，很難不把「遵守律法」的意思包括在原文片語裏面。事實上，數本中英譯本就是將這片語譯爲「遵行律法／遵守摩西法律的人」（當代／現中）。[10]（四）原文片語最好的**譯法**可能是「那些本著律法而活的人」；[11] 這可以進一步**解釋**爲「那些固守／遵行律法的人」，甚或再進一步解爲「那些基於實行律法而有權承受〔產業〕的人」。[12] 與討論中的本句平行的「承受產業，若本乎律法」（加三18a）這句話，支持這種解釋；[13] 不過，支持這解釋最有力的理由還是，如此解釋最符合文理，尤其符合本節與下一節的緊密關係（見15節註釋首二段）。

如果第十三節所說的承受世界者（即是亞伯拉罕及其後裔）是那些本著律法而活的人，[14] 便有以下的雙重結果：（一）「信就沒

---

[7] Cf. RSV, NRSV: 'the adherents of the law'.

[8] Dunn 1.213-14, cf. 234.

[9] N. L. Calvert, *DPL* 7*b* (after referring to Dunn 1.213-14)（楷體爲筆者所加）。

[10] Cf. TEV: 'those who obey the Law'; 金譯：「遵守梅瑟〔＝摩西〕律法的人」。

[11] οἱ ἐκ τοῦ νόμου = 'those who live by the law'（MHT 3.15；留意這譯法有別於 NIV 的 'those who live by law'）。

[12] Cranfield 1.240. Cf. Byrne 158: 那些活躍地尋求藉遵守律法而獲得義的猶太人。Morris 206 認爲保羅是指律法主義者，即視律法爲中心（至重要）的人。

[13] Cranfield 1.240 n.3 認爲加三18a「證實」此解釋。參《真理》219-20; Fung, *Galatians* 157-58.

[14] 本（14）節的 κληρονόμοι 顯然重拾了上一節的 κληρονόμον.

有作用」（新譯）[15] ——承受世界若是有賴於本著律法而活，即是根據遵行律法，那就不是根據信心了，因爲行爲的原則是與信心的原則對立的（參三27）；（二）「應許也就失效了」（呂譯）[16] ——承受世界若是有賴於本著律法而活，即是根據遵行律法，應許便是徒具明文但無法實現的，因爲（如 15a 所暗示的）沒有人可以藉著遵行律法而賺得作承受世界者的權利。[17]

四 15 「因爲律法是惹動忿怒的；哪裏沒有律法，那裏就沒有過犯。」

一些釋經者認爲，本節是插入句，開首的「因爲」一詞將本節連於第十三節：本節進一步解釋，爲甚麼神給亞伯拉罕及其後裔的應許不是藉著律法（而是藉著因信而得的義）而來的。[1] 但較自然的看法是將本節連於上一節：「因爲律法是惹動忿怒的」（15a）提供了「若繼承者是本著律法而活的人，則信心便沒有作用，應許亦失效」的原因。

下半節間接指出律法與過犯的關係：由於人的罪性，「哪裏沒有律法，那裏就沒有犯法的事」（呂譯）的含義就是，「哪裏有律

---

[15] κενόω 在保羅書信另外出現四次：林前一17，九15；林後九3；腓二7。

[16] καταργέω 已在上文出現兩次（三3、31）；參三3 註釋註 20。本節的兩個動詞都是完成時態的，其重點是在有關的行動所引致的狀況（Fanning 160, cf. 294-95）。

[17] Cf. Dodd 91; Hunter 53; Barclay 68; Bruce 111; Kuss 188; Cranfield 1.240; Moo I 281. Thielmann 99 說：「如果應許是基於遵守律法（特別是有關割禮的律法），則信心是無用的，應許也變成無效，因爲沒有人能遵守律法。」「沒有人能遵守律法」這話表示，「特別是有關割禮的律法」一句並不合適，因爲有關割禮的律法是可遵守的。Barrett 89 將本節解釋如下：如果遵守律法真的是成爲應許所說的後嗣之法，則我們只能這樣結論：「信心」和「應許」二詞已失去它們的意思。但這樣解釋兩個動詞十分牽強，而且此解釋還涉及把 15 節視爲插入句（so Cranfield 1.241 [240 n.5 continued]; cf. Moo I 281）。

[1] Cf. Barrett 89. Morgan 83 也是認爲，保羅對律法的關注使他在這裏打斷了他有關救恩和信心的正面論證，爲要簡略的思想律法之目的的問題。Black 70 甚至說：「本節讀起來像句外加的話」（'this verse reads like an interpolation'）。

法，那裏就有違法的事」。律法的作用，就是使人的罪變成「過犯」，即是越過清楚劃定的界限，直接的違犯正面或負面的命令。[2] 上半節則指出律法與忿怒的關係：律法「惹動忿怒」，即是「激起天主的義怒」（思高）；[3] 律法就是「燃起忿怒的導火線」。[4] 嚴格地說，不是律法本身激起神的忿怒，而是律法命令人遵守它的誡命卻沒有同時給人遵行律法的力量，因而無可避免地把因爲違犯了律法而有罪的人帶進審判之中（參：加三10）。[5] 全節的思想可表達如下：「律法存在，有罪的人違犯律法，違法的行爲激起神的忿怒。」[6] 因此，律法不但不能引致應許實現的祝福（因爲人無法遵

---

2 Cf. SH 111-12; W. Gutbrod, *TDNT* 4.1074; Weima, 'Evaluation' 229-31. 關於 παράβασις 可包括作了不當作的和沒有行所當行的這一點，可參《來》1.113。此字已在二23 出現過；參該節註釋註 7。

3 保羅在這裏只是描寫了律法的一種功能，他的意思並不是（如 Mounce 127 所說的）「〔律法〕存在的基本原因是爲要產生忿怒」。Bultmann（*Theology* 1.289）認爲，「忿怒」一詞沒有時間方面的形容時是指神的「刑罰」（新譯）。這解釋是不必要的；神的 ὀργή 可能涉及神的刑罰，但這字本身仍是指神的忿怒。參一18a 註釋第二至四段對「神的忿怒」的討論。黃 117 說：「當律法顯明人的罪惡的時候，神的怒氣就向人發作，所以說律法惹動怒氣。在人方面，因爲自己不能遵守律法，而律法一直在顯明人的罪，所以人就向律法發怒了。」引句的下半部分（「在人方面……發怒了」）值得置疑：ὀργή 在本書總是指神的忿怒（參一18a 註釋註 3、4 及所屬正文）；「人向律法發怒」的思想沒有聖經的證據支持。

4 G. Stählin , *TDNT* 5.433. Michel 169 指出，15a 這句話聽來像是把拉比的話（律法產生恩典和生命）倒轉過來。κατεργάζομαι（參一27 註釋註 8）在此（用在負面的意思上）意即「產生」（金譯）、「引起」（G. Bertram, *TDNT* 3.635）。Edwards 124（cf. Dodd 91）謂這字清楚暗示，律法不單顯明罪，並且**產生**罪；這是由於律法**激起**罪來，如第七章所說的。這話的前半部分值得商榷，因爲根據本節經文，律法所引起的是「忿怒」，不是「罪」，因此不宜將七5、8～11 的意思讀進本節。Dunn 1.215, 235 似乎把 κατεργάζεται 解爲指神在現今降怒（參一18～32），但這字較可能是 gnomic present, 表示律法通常有的作用（Moo I 281）。

5 Cf. Calvin 93. *Pace* Leenhardt 121: 律法引起神的忿怒，因爲律法被誤解時，就產生驕傲，καύχησις（誇口）。

6 Murray 1.143. Luther xviii 謂「律法產生忿怒而非恩典，因爲沒有人守律法是由於愛律法及以律法爲樂，以致從律法的行爲而來的是恥辱而非恩典」。這解釋似乎反映路德自己的意見多過保羅的意思。

守律法到夠好，以致可以賺得神的祝福），而且只能引致神的忿怒。[7] 按這種理解，上半節跟上一節的關係是很淸楚的。

上文曾指出，下半節有這樣的含義：「哪裏有律法，那裏就有過犯。」在上半節「律法是惹動忿怒的」這正面方式的陳述之後，我們可以合理地預期隨後的解釋也是以正面方式表達的：「因爲哪裏有律法，那裏就有過犯；而哪裏有過犯，那裏就有忿怒」（甲）。可是，保羅用的是負面的表達方式：「但[8] 哪裏沒有律法，那裏就沒有過犯」（乙）。藉著採用這種負面的表達方式，保羅把表達方式是正面、所表達的意思卻是負面的句子（甲），化爲正面意思的陳述（乙）：既然「哪裏沒有律法，那裏就沒有過犯」，那麼，哪裏沒有律法，那裏也就沒有過犯來攔阻應許的實現。這正是神給亞伯拉罕及其後裔之應許的情形：亞伯拉罕獲賜應許時，律法還沒有賜下（參：加三17；羅五13～14）；亞伯拉罕的屬靈後裔（基督徒）也是「在律法以外」得稱爲義的（三21、28），他們的過犯已蒙赦免（稱義包括赦罪，參四6～8）。[9]

四 16a　「所以人得爲後嗣是本乎信，因此就屬乎恩，叫應許定然歸給一切後裔；」

「所以」原文作「爲此」（思高）。[1] 一些釋經者認爲這片語是指向下文的，「爲此」意即「爲的是要按著上帝的恩典」（新譯）。[2] 不過，將「爲此」視爲指向上文似乎可使本節與上文銜接

---

[7] Kuss 189 說得好：「將應許的實現繫於遵守律法，實際上等於放棄應許的實現。」Cf. J. Schniewind / G. Friedrich, *TDNT* 2.582:「神的應許若是繫於律法，應許便被神的忿怒變爲無效，因爲神的忿怒刑罰所有違犯律法的人。」

[8] Moo I 281 則認爲，δέ 在此有 γάρ 的意思。

[9] Cf. Kuss 188; Wilckens 1.271.

[1] διὰ τοῦτο, 在保羅書信共出現 22 次；詳參《帖前》179。See also Cranfield 1.241-42 n.3.

[2] Cranfield 1.241; Moo I 283; Mounce 127; Porter, 'Romans 5' 670 ('The following purpose or causal clause is the distinguishing mark of cataphoric〔與 anaphoric 相對〕use'). 按這種理解，本節便變成「無連接詞」的一個例子。On 'asyndeton' see BDF § 459-63, 494

得更好：由於律法是與應許相違、應許是不能藉律法之途而得以實現的（14～15 節），「所以」必須是藉著信心之法。[3] 中譯本的首二句在原文是既無主詞亦無動詞的省略語，應補充的動詞大抵是「是」字；[4] 至於主詞，則可從第十三節補充（1）「應許」（現中）一詞，或從第十四節補充（2）「成爲後嗣」（新譯）或（3）「產業」，或合併兩個意思而補充（4）「承受產業的應許」或（5）「所應許的產業」，或補充籠統性的（6）「一切」（思高）或（7）「神的計畫」或（8）「神的救恩計畫」。[5] 若以（1）爲主詞，這便會跟在隨後的介詞片語出現的「應許」構成重複；這就提示主詞大抵不是「應許」。[6] 主詞若不是「應許」，大抵亦不會是與「應許」密切相關的（2）、（3）、（4）或（5）。（6）似乎過分籠統；因此，若必須補充主詞的話，（7）或（8）（二者基本上是同一個解釋）是較可取的選擇。

不過，保羅似乎有意不明說主詞是甚麼，因此，討論中的兩句話也許應按其本身（即是不作任何補充）來解釋：[7]「本著信〔呂譯〕，爲的是要按著上帝的恩典〔新譯〕」這話，[8] 簡潔地陳述了

---

3 Cf., e.g., Morris 207: 'because of the impossibility of salvation by law'. Dunn 1.215 則認爲 διὰ τοῦτο 可指向上文或下文，或同時指向二者。

4 Cf. NKJV: 'Therefore it is [ἐστίν] of faith, that it might be [γένηται] according to grace.'

5 依次（另）見：（1）金譯、當代；NIV, TEV;（2）和合；（3）Rhyne 85（'the inheritance'）；（4）Louw 1 § 10（ἐπαγγελία τῆς κληρονομίας）；（5）Käsemann 121, followed by Moo I 283（'the promised inheritance'）；（6）CEV；（7）SH 112; Barrett 90; Kuss 189; Black 70;（8）Cranfield 1.242.

6 *Pace* Dunn 1.215; 此作者認爲主詞是「應許」（應許是本段的主題），保羅開首不提主詞，是爲要避免與隨後的「應許」一詞重複。但若主詞是「應許」，則保羅理應先說「所以應許是本乎信」，在隨後的介詞片語才省略此詞。

7 Cf. Schlier 130-31.

8 ἐκ πίστεως, ἵνα κατὰ χάριν. Corsani（'ΕΚ ΠΙΣΤΕΩΣ 91）指出，照他所知，ἐκ πίστεως 之後是由具正面意思的平行詞語、而不是與其意思對立的詞語來解釋的，就只有這一次。作者大抵不會視羅一17（ἐκ πίστεως εἰς πίστιν）爲例外，因爲後一個片語並不

神的行事原則：在神的一方，是按照祂的恩典，即是白白的賜給人（參三24）；在人的一方，則是本著信，即是藉著信心來領受。[9] 簡言之，「神以祂白白的恩典所供給的，人只能藉信取用」；相反的（四4），靠行爲（不是藉信心）賺取的，是應得的報酬（不是恩典）。[10]

神按這「憑恩、藉信」的原則行事的目的，[11] 是要「使應許可以對所有的後裔成爲穩固的」（原文自譯），[12] 即是使應許不致

「解釋」前一個；但羅三30（ἐκ πίστεως . . . διὰ τῆς πίστεως）是否不同呢？關於 ἐκ πίστεως, 詳參一17b 註釋註 27 及所屬正文。

9 如此解釋與上述（7）或（8）的解釋在實質上的分別不大。

10 Bruce 111. κατὰ χάριν 可說將本節、四4，及提後一9 串連起來；而 χάριτι 亦將羅十一6 與弗二8 串連起來：

四4	οὐ . . .	κατὰ χάριν	ἀλλὰ	κατὰ ὀφείλημα
四16		ἐκ πίστεως		
	ἵνα	κατὰ χάριν		
提後一9			οὐ	κατὰ τὰ ἔργα ἡμῶν
	ἀλλὰ	κατὰ . . . χάριν		
羅十一6	εἰ δὲ	χάριτι	οὐκέτι	ἐξ ἔργων
弗二8		χάριτι		
		διὰ πίστεως	οὐκ	ἐξ ὑμῶν

由此可見，「憑（神的）恩典、藉（人的）信心」的原則（左欄），與「靠一己的行爲賺取應得的」的原則（右欄）是完全對立、互不相容的。

11 一些釋經者（e.g., Käsemann 121; Fitzmyer II 385; Wilckens 1.271 with n.878）將 εἰς τὸ εἶναι 解爲表達結果（比較四11c 的 εἰς τὸ λογισθῆναι），但此詞較可能是表達目的（so, e.g., Michel 170; Kuss 189; Dunn 1.216; Morris 207; A. Oepke, *TDNT* 2.430; MHT 3.143）。上文所論的是神行事的原則；διὰ τοῦτο 曾指出神要採用此原則的負面原因（應許不能藉律法而得以實現），εἰς τὸ εἶναι 則指出神採用此原則的正面原因（即是目的），這樣，兩個介詞片語便有前後呼應的果效。Byrne 158 則認爲 εἰς τὸ εἶναι 在此的主要意思是表達結果，但亦同時表達目的（神在聖經所表明的）。

12 εἰς τὸ εἶναι βεβαίαν τὴν ἐπαγγελίαν παντὶ τῷ σπέρματι.「使給所有後裔的應許堅定不移」（新譯）這譯法，將 παντὶ τῷ σπέρματι 視爲形容 τὴν ἐπαγγελίαν；但前一個片語可能應連於 βεβαίαν, 此字被放在 τὴν ἐπαγγελίαν 之前，爲的是要強調此字。參思高（「使恩許爲亞巴郎〔= 亞伯拉罕〕所有的一切後裔堅定不移」）；KJV, NKJV, NASB, RSV, NRSV, NIV, TEV.

「失效」（14b，呂譯），而是實現在亞伯拉罕所有的後裔身上。[13] 這句話的重點是在「對所有的後裔」還是在「成爲穩固」呢？（一）若重點是在「對所有的後裔」，得出的意思便是：神行事的原則是「本乎信，爲的是要按著恩典」，這是爲要使應許可以實現在亞伯拉罕**所有的後裔**身上，而不僅是只實現在那些「本著律法的人」（14a，呂譯）身上（如果應許的實現有賴於遵守律法，便會有這樣的結果）。隨後解釋的話（「不但……之信的」，16b）似乎支持這個看法。（二）若重點是在「成爲穩固」，得出的意思便是：神行事的原則是「本乎信，爲的是要按著恩典」，這是爲要使應許可以**實現**在亞伯拉罕所有的後裔身上，而不是變成「無效」（14b，現中）的（如果應許的實現有賴於遵守律法，便會有這樣的結果）。[14] 支持這看法的理由較強：首先，原文的字次清楚顯示，「穩固」一詞是受強調的。[15] 其次，這看法較符合文理：按此看法，本句正好針對第十四節所說的負面結果（「……應許也就失效了」，呂譯）提出正面的解決辦法（「……使應許可以……成爲

---

[13] Cf. H. Schlier, *TDNT* 1.602; Leenhardt 122. βέβαιος 在新約另外出現七次；詳參《來》1.112 註 18。

[14] 此分析見 Cranfield 1.242.

[15] εἰς τὸ εἶναι 在保羅書信另外出現七次，所呈現的結構一致地是這樣的：εἰς τὸ εἶναι（1）+ 不定詞 εἶναι 的主詞（2）+ 表語形容詞／表語名詞／表語介詞片語（3）。但在本節，所用的結構卻是：εἰς τὸ εἶναι（1）+ 表語形容詞（3）+ 不定詞 εἶναι 的主詞（2）。以下列出有關的細節，使讀者可以一目了然：

羅一20	εἰς τὸ εἶναι	αὐτοὺς	ἀναπολογήτους	(predicate adjective)
三26	εἰς τὸ εἶναι	αὐτὸν	δίκαιον	(predicate adjective)
四11	εἰς τὸ εἶναι	αὐτὸν	πατέρα	(predicate noun)
四16	εἰς τὸ εἶναι	**βεβαίαν**	(predicate adjective)	**τὴν ἐπαγγελίαν**
八29	εἰς τὸ εἶναι	αὐτὸν	πρωτότοκον	(predicate adjective)
十五16	εἰς τὸ εἶναί	με	λειτουργόν	(predicate noun)
林前十6	εἰς τὸ μὴ εἶναι	ἡμᾶς	ἐπιθυμητάς	(predicate noun)
弗一12	εἰς τὸ εἶναι	ἡμᾶς	εἰς ἔπαινον	(predicate phrase)

穩固的」）；而且[16] 第十五節的含義不是：如果只有本著律法而活的人才是後嗣，則亞伯拉罕的後裔只有部分的可以成爲後嗣，而是：如果只有本著律法而活的人才是後嗣，那麼便一個後嗣都沒有（因爲沒有人可以靠遵行律法而成爲後嗣）。與此同時，雖然「對所有的後裔」（與「成爲穩固」比較之下）只是個次要的思想，但它本身仍是重要的，因此隨後的「不但……也」這句話（16b）就對它擴充並解釋。

四 16b 「不但歸給那屬乎律法的，也歸給那效法亞伯拉罕之信的。……他在主面前作我們世人的父。」

四 17a 「……如經上所記：『我已經立你作多國的父。』」

按保羅在這裏的解釋，亞伯拉罕「所有的後裔」包括兩種人：[1]（一）「那本著律法的人」和（二）「那本著亞伯拉罕之信的人」（呂譯）。一些釋經者認爲（一）是指猶太人而非猶太基督徒，因爲這裏並沒有說這人是照亞伯拉罕之信心的腳蹤而行的（參較 12 節）。[2] 可是，保羅在上文（11～12 節）已強有力地申明，亞伯拉罕的真後裔是信徒，因此，當保羅在本節說「使應許可以對所有的後裔成爲穩固」（16a）的時候，「後裔」一詞必然具有上文所賦予它的意思。此外，本節思想的邏輯進程——神的行事原則是「本著（人的）信，爲的是要按著（神的）恩典」，這是「爲要使應許可以對所有的後裔（包括那本著律法的人，和那本著亞伯拉罕之信的人）成爲穩固的」——顯示，開首的「本著信」一詞斷定了「那本著律法的人」的意思。這就是說，（一）所指的是亞伯拉罕的屬

---

16 本段下文參 Cranfield 1.242.

1 οὐ τῷ ἐκ τοῦ νόμου μόνον 按正常的語法應作 <u>οὐ μονον</u> τῷ ἐκ τοῦ νόμου（活泉 78），與隨後的 <u>ἀλλὰ καὶ</u> τῷ ἐκ πίστεως 'Αβραάμ 構成工整的平衡。類似的情形曾在四 12 出現過：οὐκ ἐκ περιτομῆς μόνον ἀλλὰ καί.

2 Cf., e.g., Dunn 1.216; Michel 170; Moxnes 250-51; Klein, 'Römer 4' 45-46; Stott 132; Snodgrass, 'Spheres' 103.

靈後裔中的猶太人，即是猶太基督徒。[3] 在「不但……也」這對比的提示下，（二）所指的是外邦基督徒：「本著亞伯拉罕之信」[4] 意即「分享亞伯拉罕的信心」。[5]

正因為亞伯拉罕的屬靈後裔包括猶太基督徒及外邦基督徒，亞伯拉罕就是所有信徒的屬靈祖宗。「他在主面前作我們世人的父」[6] 原文作「他是我們眾人的父」（「在主面前」原文屬 17b；但見 17b 註釋首段）；「我們眾人」即是所有信徒，包括在羅馬的猶太基督徒和外邦基督徒。將本句和第一節「在血統上作我們祖先的亞伯拉罕」（新譯）比較，可見保羅的談話對象已從猶太人或猶太信徒轉到羅馬的讀者（參 24、25 節的「我們」）。[7] 在猶太人會堂的崇拜禮儀中，只有生為猶太人的才可以稱亞伯拉罕及以色列其他的族長為「我們的父」（眾數），歸教者雖然按理可被視為亞伯拉罕收養的子女，但亦只能稱以色列的族長為「你們的父」。[8] 保羅則在這裏（13～16 節，如在 9～12 節一樣）力證亞伯拉罕是所有信徒的屬靈祖宗。他的論證清楚的含義就是，在羅馬教會內，不應有按照生為猶太人及生為外邦人這種界線而分割的現象，因為兩班人同屬一個家庭，同樣有權稱亞伯拉罕為「我們的父」；尤其是當

---

3 以上理由見 Moo I 284. Cf. Edwards 125; Käsemann 121; Morris 207; Wilckens 1.271-72.

4 Hultgren（'*Pistis Christou*' 256-57）試圖區別 12 節的 πίστις τοῦ πατρὸς ἡμῶν 'Αβραάμ 和本節的 πίστις 'Αβραάμ：前者指亞伯拉罕本身的信心（'Αβραάμ = 主詞所有格），後者則指「亞伯拉罕式的信心」（'the "Abrahamic faith"', 'Αβραάμ = 品質所有格）。但這嘗試並不成功；11～12 節和本節思想上的平行狀況提示，這兩個詞語有相同的意思（so, correctly, Williams, '*Pistis Christou*' 436）。

5 MHT 3.15, 260. 將（一）、（二）依次解為猶太基督徒及外邦基督徒的，還有 Byrne 159; Cranfield 1.242-43; Denney 619*b*; Kuss 189; Murray 144-45; Lincoln, 'Romans 4' 170; Rhyne 162-63 n.119.

6 和合、呂譯、當代將此句放在 17 節。一些中英譯本把關係代名詞 ὅς 視為含有「因為」之意（思高、現中，NRSV, TEV）。

7 Cf. Seifrid, *Justification* 223; Omanson, 'Roman Christians' 109.

8 Bruce 108 n.1. 參四11b～12 註釋註 12。

中的猶太信徒，他們必須認定亞伯拉罕不但是他們的父，也是外邦信徒的父。[9]

為要證明亞伯拉罕是猶太信徒及外邦信徒的父，保羅就（17a）引創世記十七章五節的話，引句與七十士譯本的經文完全相同。[10] 引句的話原是解釋「亞伯拉罕」這名字的意義（即「多國的父」）的；[11] 七十士譯本用來翻譯「國」字的那個希臘字，對保羅來說，通常的意思是「外邦人」。[12] 既然聖經證明亞伯拉罕是外邦人——毫無疑問的，保羅是指作了基督徒的外邦人[13] ——的父，他就確實是「我們眾人〔即是所有信徒〕的父」（16b）了。

四13～17a 保羅在本段證明了兩點：（一）神對亞伯拉罕的應許，不是在律法的情況下、而是在因信而來之義的情況下賜給他的；因為惟有信心才能使應許得以實現，律法則只能引致神的忿怒。[1] （二）「憑恩、藉信」的原則必然引致這個結果：神的應許是對所有信徒（不論是猶太人或外邦人）都有效的。換一個講法：（一）應許、信心和恩典（16 節）構成密切相關的、正面的「三組合」，就如律法、過犯和忿怒（15 節）構成另一個密切相關的、負面的「三組合」；**過犯**（即是違犯**律法**的行為）激起神的**忿怒**，因此，唯有「本著人的**信心**、根據神的**恩典**」的原則才能使神的**應許**得以實現。[2] （二）保羅對「亞伯拉罕和神給予亞伯拉罕之

---

[9] Cf. Lincoln, 'Romans 4' 170. 亦參四11b～12 註釋末段。

[10] Cf. Stanley, *Scripture* 102 with n.52.

[11] 在希伯來文，「亞伯拉罕」（אַבְרָהָם）這名字似乎是把「亞伯蘭」的兩個元素——אַב（父）和 רָם（高）——與另一字（הָמוֹן = 眾多）的一部分融合而得的。So Kidner, *Genesis* 129.

[12] ἔθνη = 'Gentiles'（在本書另見：二14，九30，十五9、10、11、12、16、27）。

[13] Cf. Käsemann, *Perspectives* 89.

[1] Manson（*Paul* 47）說得好：'Promise is the "grace of God" for the "faith of man" (χάρις θεοῦ for the πίστις ἀνθρώπου). Law is the reward (debt) of God for the works of man (μισθὸς [ὀφείλημα] θεοῦ for the ἔργα τοῦ ἀνθρώπου).'

[2] Cf. Michel 170; Neil, 'Romans iv.2' 147*b*. 後者對 16 節三個項目的相互關係有略為不同的分

應許在救恩歷史上的地位〔有〕新的了解：從基督的觀點來看，在猶太教中被律法所遮蔽的應許，如今在律法之外獨立地發出光芒。『後嗣／繼承者』成了屬乎救恩歷史的一個詞語」。[3] 按保羅的解釋，原來給予亞伯拉罕及其後裔的應許，對所有具信心者（不論是猶太人或外邦人）都是有效的。此外，（三）既然亞伯拉罕是以因信稱義者的身分領受神的應許，我們便可以推論，所有領受應許的人都是因信稱義的。到這個程度，間接地和以暗示的方式，保羅在本段也是以救恩歷史爲因信稱義的背景和架構的（參三21～26 註釋總結第六點）。

ii 全然倚賴上帝的應許（四17b～22）

17b 亞伯拉罕所信的，是那叫死人復活、使無變為有的　神，……

18 他在無可指望的時候，因信仍有指望，就得以作多國的父，正如先前所說：「你的後裔將要如此。」

19 他將近百歲的時候，雖然想到自己的身體如同已死，撒拉的生育已經斷絕，他的信心還是不軟弱；

20 並且仰望　神的應許，總沒有因不信心裏起疑惑，反倒因信心裏得堅固，將榮耀歸給　神，

21 且滿心相信　神所應許的必能做成。

22 所以，這就算為他的義。

有釋經者強烈反對將第十三至二十二節分爲兩段（不論是分爲 13～16／17 節及 17／18～22 節，或是 13～17a 及 17b～22

析：「神的恩典產生祂的應許並且引發我們的信心」；這話本身是不錯的，卻並不表達經文本身所提示的相互關係。

3 W. Foerster, *TDNT* 3.785.

節），因爲這一段是一氣呵成的。他提出三點理由以支持其說：[1] 第一，將第十七節分爲兩半（分屬上一段和下一段）破壞了兩個平行的關係子句（16d～17a、18 節）之間的合一性：[2] 每一子句裏保羅都引述亞伯拉罕要作多國之父的應許（17a、18c）。第二，「應許」一詞貫穿整段（名詞：13、14、16、20 節；動詞：21 節），而且在本章只在本段出現。第三，保羅的論證到第二十二節（再引創十五6）才結束。可是另一方面，我們很難否認本段的前後部分在內容的重點上有明顯的分別：雖然應許的主題貫穿全段，但前半部分（13～17a）的重點是在律法被排除（亞伯拉罕領受應許是在律法以外），後半部分（17b～22 節）的重點則是在亞伯拉罕之信心的性質（他如何全然倚賴神的應許）。鑑於此事實，也是爲了方便處理起見，我們採納了以第十三至二十二節爲一大段、再把它分爲二小段的做法，以圖同時顧及上述兩方面的考慮[3]（參四13～22註釋引言）。

四17b　「亞伯拉罕所信的，是那叫死人復活、使無變爲有的神，」

---

[1] Moxnes 113. Moo I 277-78 接受 Moxnes 的論點。

[2] Moxnes 43 認爲這兩個子句顯示幾乎是交义式的排列法：

A	16d	<u>ὅς</u> ἐστιν πατὴρ πάντων ἡμῶν
B	17a	καθὼς γέγραπται ὅτι . . .
C	17b	κατέναντι οὗ ἐπίστευσεν θεοῦ . . .
C'	18a	<u>ὃς</u> παρ' ἐλπίδα ἐπ' ἐλπίδι ἐπίστευσεν
A'	18b	εἰς τὸ γενέσθαι αὐτὸν πατέρα πολλῶν ἐθνῶν
B'	18c	κατὰ τὸ εἰρημένον . . .

Hays（'Rom 4:1' 90-91 n.44）因此認爲，若要分段的話，應以 19 節（而不是 18 節）爲新一段的開始。可是，19 節是 18a 開始的關係子句的一部分，19 節的動詞 κατενόησεν 由 καί 字與 18a 的 ἐπίστευσεν 連起來。

[3] Cf. Cranfield 1.225, 226; Byrne 143; Stott 130, 132; Tobin, 'Romans 4' 443（13～17a + 17b～22 節）；Dunn 1.233, 236（13～17a + 17b～21 節）；Wilckens 1.268, 272（13～16 節 + 17～25 節）；Schlier 131（17b 屬於 17b～25 節一段）。

釋經者一般認爲，原文首四個字的意思是：「在他〔亞伯拉罕〕所信的神的面前」。[1] 這下半節與上文的關係至少有四種看法：（一）17b 應連於 16a 的末句（「爲要使應許可以對所有的後裔成爲穩固的」，原文自譯）（16b～17a 爲插入句），得出的意思即是：「爲要使應許可以在亞伯拉罕所信的神面前、對所有的後裔成爲穩固的」。（二）若把 17b 連於上一節的末句（「亞伯拉罕是我們眾人的父」）（只有 17a 是插入句），得出的意思便是：「在他所信的神面前，亞伯拉罕是我們眾人的父」；不管猶太人的看法如何，亞伯拉罕爲所有信徒之父的身分，是「在神面前」有效的，是神所認可的。（三）17b 應直接連於 17a：「我已立你作多國的父」（創十七5）那個應許，是「在神面前」（參：創十七1，「在我面前」）給亞伯拉罕的。（四）「在他面前」只是與 17a 的動詞「我已立」中的主詞有一種鬆散的關係，17b 的意思只是「在那叫死人復活、使無變爲有的神面前，亞伯拉罕信」。[2]

（一）和（二）的意思大致相同，因爲應許在神面前對亞伯拉罕所有的屬靈後裔均爲有效，與亞伯拉罕作屬靈祖先的身分在神面前是有效的，此二者是指同一件事情。這兩個看法都涉及將 17a 視爲插入句；可是 17a 是舊約的引句，而聖經的見證對保羅的論證是個重要的部分，因此不宜越過此引句而將 17b 連於上一節的末句或

---

1 κατέναντι οὗ ἐπίστευσεν θεοῦ = κατέναντι (τοῦ) θεου, ᾧ ἐπίστευσεν. 本應爲間接受格的關係代名詞 ᾧ 在介系詞 κατέναντι 的影響下（by attraction）變成所有格的 οὗ, 關係代名詞的前述詞 (τοῦ) θεοῦ 亦被納入（incorporated）了關係代名詞之內。Cf. McKay § 20.1.4, 20.1.6; BDF § 294(2); Zerwick § 18; Kuss 190; Morris 208 n.72; Schlier 131; Wilckens 1.274.

2 依次見：（1）RSV; Bruce 112; Lightfoot 281; Mounce 128;（2）KJV, NKJV, NASB; Cranfield 1.243; Murray 1.146; Barrett 91; Denney 619*b*-20*a*; Jeremias, 'Röm 4' 55; Michel 171;（3）Wilckens 1.274;（4）Käsemann 121, 117; Rhyne 86. Moo I 285 說他採納 Käsemann 的看法，但是他進一步的解釋則包括應許是「在神面前」給予亞伯拉罕並爲亞伯拉罕所領受（參第三個看法）這個意思。

16a 的末句。[3]（三）的解釋略爲牽強，因爲畢竟在創世記十七章，「你當在我面前作完全人」是神與亞伯拉罕立約的條件（1～2節），「在我面前」所形容的是「作完全人」，不是形容亞伯拉罕是在何種情況下領受應許。（四）也不是令人完全滿意，因爲要把原文的「在他〔亞伯拉罕〕所信的神面前」解爲「在神面前，他信」；不過，這也許仍是最可取的看法。保羅援引聖經的話（創十七5）之後，就（可能在創十七1 的影響之下）以「在他面前」一語，引出他對亞伯拉罕所信之神的描寫。無論採納上述的哪一個看法，17b 的造句法都顯得笨拙不雅，但第四個看法似乎提供了最簡單的解釋。

按保羅的描寫，亞伯拉罕所信的這位神有兩方面的屬性，這兩方面的屬性都在亞伯拉罕身上獲得說明。（一）祂是「叫死人得生命」的上帝（新譯）。保羅不說「叫死人復活的神」（林後一9），而說「叫死人得生命的神」，[4] 很可能是因他在這裏採用了猶太人崇拜禮儀中的用詞：他們的《十八項祝禱詞》中的第二項，稱耶和華爲「叫死人得生命」者。[5] 保羅所指的，特別是這位神如何使亞伯拉罕（從生育的角度看）「如同已死」的身體（19節），以及撒拉「已絕孕」的胎（思高）[6] 重獲生命力，以致他們在老年得子。神使基督從死人中復活（參 24～25 節）的事實，也必定是在保羅的腦海中，儘管這思想目前只佔著次要的地位。[7]

---

[3] Wilckens 1.274 指出此點。

[4] 原文依次爲：ὁ θεὸς ὁ ἐγείρων τοὺς νεκρούς 及 ὁ θεὸς ὁ ζῳοποιῶν τοὺς νεκρούς. ζωοποιέω 在保羅書信另外出現六次（羅八11；林前十五22、36、45；林後三6；加三21）。

[5] Cf. Käsemann, *Perspectives* 90; Kuss 190; Michel 171; Fitzmyer I 843*a* (§48), Fitzmyer II 386.

[6] 二詞原文依次爲：νενεκρωμένος, νέκρωσις.

[7] Cranfield 1.244 認爲除此以外，我們可以想像保羅還想到創二十二所載、神讓亞伯拉罕重新得回以撒的事（參：來十一19）（陳終道 114 甚至將「叫死人復活、使無變爲有」這整句

（二）神是「使無變為有」的神（新譯同）。類似的譯法包括：「從無有／從無創造萬有」（現中／金譯）、「叫那不存在的成為存在的」（思高）、「能呼叫不存在的成為存在」（呂譯）。[8] 按這種譯法，這詞反映了猶太人認為神是「從無中創造」的傳統思想；[9] 保羅或是以此詞叫讀者想起神的創造能力，或是特指神會使尚未出生的以撒出生。[10] 一些釋經者更進一步，認為保羅所指的是屬靈意義上的「從無中創造」，即是使罪人得稱為義；連猶太人也必須經歷這種創造，才能成為亞伯拉罕的兒女。[11] 可是，「使無變為有」一詞原文直譯的意思是：「稱那不存在的東西**好像**它們存在似的」，[12] 而不是「叫那不存在的**成為**存在的」。後面這種譯法要把「好像」這個原文小字視為表達結果；[13] 雖然這字有時是這個意思（例如：來三11，四3），但是這種用法比較罕見，而且有關的文法結構亦與本節所用的不同。[14] 因此，保羅在這裏很可能不是想到神的「從無中創造」或神的創造能力本身，[15] 而是指神是一位

解為指亞伯拉罕獻以撒的事）。這一點值得置疑，因為來十一19 明說，亞伯拉罕「從死中得回他的兒子來」只是「彷彿」如此，意即只是一種比喻式的講法（參《來》2.290-91）。

8 Similarly, NASB, RSV, NRSV, TEV. Cf. Mounce 128: God 'speaks the nonexistent into existence'.

9 Cranfield 1.244 認為這詞所指的肯定是神的 *creatio ex nihilo.* 參賽四十八13；巴錄啓示錄貳書四十八8（「你以一句話使不存在的成為存在的」，轉引自 Fitzmyer〔同上面註 5〕）。See also W. Foerster, *TDNT* 3.1029.

10 Cf. Fitzmyer（同上面註 5）。

11 依次見：Käsemann 123; Moxnes 250, 240-41. Gaston（*Paul* 124）認為「叫死人復活、使無變為有」全句是指外邦教會（單數）的產生。

12 καλοῦντος τὰ μὴ ὄντα ὡς ὄντα = 'calls those things which do not exist as though they did' (NKJV), 'calls things that are not as though they were' (NIV).

13 As in Barrett 91 n.1; Schlier 132; Tobin, 'Romans 4' 450 n.26.

14 BAGD 898 (s.v. ὡς IV 2) 指出，ὡς 表達結果時，通常用的是不定詞或直說式語法的動詞（本節用的是分詞）；BAGD 列出的新約例子只有來三11，四3（LN 89.52 只提出來三11）。

15 Cf. Moo I 287, who concludes thus 'somewhat hesitantly and reluctantly'.

「稱那些不存在的東西好像它們存在似的」的神，因爲神已經決定和應許的，雖然尚未實現，卻必會實現，因此可以被視爲好像是存在的一樣。這個解釋更符合文理：神對亞伯拉罕說「我已立你作許多民族之父」（17a，現中），祂能如此確定的論到那「許多的民族」，就是因爲祂已定意，那些尙未存在的許多民族，要從亞伯拉罕出來。[16]

四18　「他在無可指望的時候，因信仍有指望，就得以作多國的父，正如先前所說：『你的後裔將要如此。』」

「他在無可指望的時候，因信仍有指望」在原文以兩個介詞片語形容動詞「信」字。[1]（一）第一個片語直譯可作「超出盼望」，亦可作「逆著盼望」。[2] 按前一個譯法，保羅的意思即是，就人的盼望而論，亞伯拉罕已到了希望的盡頭，即是到了「絕望」（思高）的地步（亞伯拉罕等候他所盼望的成爲事實，已等了一段很長的日子：依次參：創十五5，十二4，十七1）；是在這個時候、在這種情況下，亞伯拉罕仍然信神。按後一個譯法，亞伯拉罕的信是「違抗著盼望」，即是與人的一切期望相違的；換言之，按人的計算，創世記十五章五節的應許是無法實現的，但亞伯拉罕仍然信神；這較可能是保羅要表達的意思。[3]

---

16 Cf. Moo I 287; Murray 1.147; Kuss 190. Hanson（*Studies* 74）根據 τὰ μὴ ὄντα 使人想起林前一28 這一點（他認爲該節經文描寫了基督被釘十架、復活、呼召信徒的整個過程），得出這樣的結論：按保羅的看法，亞伯拉罕對這些事略有所知。但這結論的基礎委實十分脆弱。

1 ὃς παρ' ἐλπίδα ἐπ' ἐλπίδι ἐπίστευσεν. 開首的關係代名詞 ὅς 重拾 16b 的 ὅς, 但這字在 16b 只是引介一句形容「亞伯拉罕」的話，在本節卻引介幾句有關亞伯拉罕之信心的話（18、19、20～21 節），而且兩個 ὅς 字被 17 節隔開；因此，本節的 ὅς（'who'）實際上等於 καὶ οὗτος（'and he'）：so Louw 2.67.

2 I.e., παρ' ἐλπίδα = (i) 'beyond hope' or (ii) 'against hope / against all hope' (KJV, NASB, RSV, NRSV / NIV), 'contrary to hope' (NKJV).

3 Cf. Cranfield 1.245-46; 活泉 80；Byrne 160. Moxnes 197-98 指出，斐羅常用 παρ' ἐλπίδα 或類似的詞語描寫一種無望的情況。

（二）第二個片語直譯可作「懷著盼望／希望」（新譯／思高），亦可作「基於盼望」。[4] 按前一個譯法，「懷著盼望」描寫了亞伯拉罕信神的時候的心境。按後一個譯法，亞伯拉罕的信心是由神所賜的盼望支持著，即他的信心是以神的應許爲基礎的；這個譯法得出的意思較爲豐富，因此可能較爲可取。[5] 無論如何，兩個片語所指的「盼望」是不同的：「逆著盼望」所指的是基於人的期望和可能的希望，「基於盼望」所指的是由神的應許提供和維持的指望。[6] 亞伯拉罕「逆著盼望、基於盼望」而信，意即當他按人的計算全無希望時，神的應許給予他充分的盼望之因由，[7] 他信神會履行祂的應許，使他的盼望成爲事實。

隨後的原文介詞片語[8] 有三種解釋：（一）此語表達亞伯拉罕信心的內涵：「他……仍然相信自己將成爲『許多民族之父』」（金譯）。[9]（二）此語表達亞伯拉罕信心的目的：「他懷著盼望而信，爲要成爲多國的父。」這目的自然是神所預定的；換句話說，這裏的觀點是神的目的：神因亞伯拉罕的信而稱他爲義，正是爲要斷定，亞伯拉罕成爲多國之父的方法就是藉著信心。[10]

---

4 I.e., ἐπ' ἐλπίδι = (i) 'in hope' (KJV, NKJV, NASB, RSV, NIV) or (ii) 'on the basis of hope' (BAGD 287 [s.v. ἐπί II 1 b γ]).

5 *Pace* Cranfield 1.246. 此作者認爲 ἐπ' ἐλπίδι 另外數次的用法支持前一個譯法。可是，雖然此詞在徒二26 和林前九10 的意思是 'in hope', 此詞在羅五2 的意思可能不同（以「盼望神的榮耀」爲所誇之事：見該節註釋），在徒二十六6（'for a hope': NEB）及多一2（'with a view to', 'for the sake of the hope of eternal life': Kelly, *Pastoral* 227）的意思也是接近 'on the basis of' 多過 'in hope'.

6 一些釋經者認爲，保羅在這裏把兩種關於「盼望」的觀念構成對比：在希臘的觀念中，「希望」的特徵是對未知的將來懷著不肯定及恐懼，但是在希伯來的聖經傳統裏，「盼望」乃是對神堅定的信任。Cf. Dunn 1.219; Käsemann 124.

7 Ziesler 133. Cf. E. Hoffmann, *DNTT* 2.243.

8 εἰς τὸ γενέσθαι αὐτὸν πατέρα πολλῶν ἐθνῶν.

9 Cf. RSV, NRSV; R. Bultmann, *TDNT* 6.206 ('possibly'); Kuss 192; Michel 172; Byrne 160.

10 依次見：Murray 1.148; Dunn 1.219. Cf. NASB; Denney 620*a*; MHT 3.143 ('final, or very

（三）此語表達亞伯拉罕信心的結果。這個解釋最爲自然，也爲多數中英譯本所採納。[11]

亞伯拉罕因信而得以成爲「許多民族之父」，乃是按照神對他所說的話：「你的後裔將要如此」（引自七十士譯本創十五5）。[12]留意保羅在這裏所引的不是創世記十七章五節，而是較早的十五章五節：他不說「〔亞伯拉罕〕得以作多國的父，正如先前所說：『我已立你作多國的父』」（參 17a），而是說「〔亞伯拉罕〕得以成爲許多民族之父，正如先前所說：『你的後裔將要如此』」，即是多如天上的星）。這種做法的效果，就是將創世記十七章五節的「許多民族」，與創世記十五章五節的「後裔」連起來；這就向我們提示，在保羅心中，亞伯拉罕成爲他們之父的那「許多民族」，就是由猶太基督徒和外邦基督徒所組成的、亞伯拉罕的屬靈後裔（參 16 節）。[13]

四19～21　第十九至二十一節較詳細地描寫亞伯拉罕信心的運作。有釋經者認爲這幾節包含六句，前三句與後三句構成對比：（甲）他沒有在信心上衰弱下來（19a，原文次序），（乙）他正視自己和撒拉都已不能生育的事實（19b，原文次序），（丙）他總沒有懷疑神的應許（20a）；相反地，（甲'）他在信心上是剛強的（20b），（乙'）他承認神奇妙的能力（20c，參：約九24），

---

near it').

11 和合、新譯、呂譯、思高、現中；NKJV, NEB, NIV, TEV. Cf. Black 72; Cranfield 1.246; Käsemann 124; Moo I 288; Schlier 133; A. Oepke, *TDNT* 2.430.

12 οὕτως 是個副詞，但在這裏是用作表語形容詞（predicate adjective: cf. BDF § 434[1]）。MHT 3.226 指出，在古典希臘文的用法裏，副詞已用作表語。李保羅 129 將 οὕτως 解爲「亞伯拉罕怎樣，他的子孫也要怎樣——因信稱義」。但此解釋既與引句在創世記的文理不符，亦不符合本節的文理：「正如先前所說」清楚表明，引句的功用是支持亞伯拉罕「得以作多國的父」的事實。

13 Moo I 288. Dunn 1.219, 237-38 則從保羅引用較早的創十五5 這事實，看出更多（筆者認爲過多）的意思來。

（丙'）他深信神能履行祂的應許（21 節）。[1] 其實就其內容而言，前三句和後三句並不是構成對比，而是平行的，只不過（甲）和（丙）用了負面的表達方式（「沒有……」），其餘的四句則用正面的表達方式而已。這幾節經文的內容清楚顯示，保羅的重點完全是在於亞伯拉罕的信心如何勝過挑戰，即是在於其信心「基於盼望」的一面；雖然第十九節提到亞伯拉罕的信心所遇到的挑戰（19b 提出了亞伯拉罕之信心「逆著盼望」的一面），但同時表明這挑戰被亞伯拉罕堅強的信心所勝（19a）。[2]

四 19　「他將近百歲的時候，雖然想到自己的身體如同已死，撒拉的生育已經斷絕，他的信心還是不軟弱；」

按原文的次序，本節開首的是分詞「（不）軟弱」，隨後的才是限定式動詞「想到」。從本節的內容看來，主要的意思顯然是分詞所表達的思想，限定式動詞所表達的則是從屬的意思；因此，保羅在此很可能是採納了這樣的做法（這做法是希臘文用法所容許的），就是以分詞表達主要的思想，以限定式動詞表達從屬的思想。[1] 中譯的「雖然想到……還是不軟弱」或「雖然……明知……自己的身體已經衰老，……但他的信心卻沒有衰弱」（思高），是正確的意譯法。[2]

---

[1] Manson 944*a* (§ 819g).

[2] 因此， Jeremias（'Röm 4' 55）的分析可說是過分簡化，忽視了經文這種壓倒性的重點。此作者認爲，19 節描寫亞伯拉罕之信心所遇到的挑戰，即是其 πα' ἐλπίδα 的一面，20～21 節則描寫他的信心如何勝過挑戰，即是其 ἐπ' ἐλπίδι 的一面。

[1] Cf. Moo I 289; Mounce 129 n.74; Schlier 133; Zerwick § 263, 376.

[2] Cf. RSV, NRSV / Bruce, *Paraphrase* 195: 'He did not weaken in faith when / as he considered his own body . . . .' BDF § 427(1) 將 19 節視爲問句，μή 字負有雙重任務：這字一方面是屬於分詞（μὴ ἀσθενήσας, 這用法是正確的），同時也是屬於限定動詞（μὴ κατενόησεν 應爲 οὐ κατενόησεν），問句的意思即是：「他豈有在信心上變得軟弱，他又豈沒有想到……嗎？」這看法不必要地使經文的原意變得複雜；μή 之前有 καί 字，因此 μή 之後的話不大可能是問句，原文亦無「又」字將「變得軟弱」和「想到」連起來。

「他的信心還是不軟弱」原文直譯是「他沒有在信心上衰弱下來」。[3] 倘若亞伯拉罕被他（從人的角度言）毫無盼望的處境所勝，以致他認爲神的應許是不合理的、不實際的、不可能兌現的，他就是在信心上變爲衰弱的。[4] 但事實並非如此。「想到」在英文欽定譯本作「他並不考慮」；[5] 這譯法反映了原文的另一個說法，即是在動詞前有「不」字。按這個說法，保羅的意思便是，亞伯拉罕沒有把注意力放在他那不利於應許之兌現的環境上；這個意思也符合文理。不過，古卷的證據支持「想到」（即是無「不」字）是原來的說法，而且這說法更符合文理：保羅顯然無意暗示，信心等於忽視現實；他的意思乃是，亞伯拉罕的信心堅強到一個地步，以致他在正視自己和撒拉的情況之餘，仍然——「逆著盼望」（18節）——深信神的應許必會實現（參 20～21 節）。[6]

「想到」原文是指對一件事實的觀察和考慮。[7] 亞伯拉罕所正視的事實包括兩方面：（一）他「自己的身體如同已死」[8] ——希

---

3 ἀσθενήσας = ingressive aorist. τῇ πίστει（參十四1）= dative of respect: BDF § 197 (cf. 196); Moule 105; Cranfield 1.247; Kuss 192; Michel 172 n.4; Schlier 134; Wilckens 1.276 n.894. Käsemann 124 稱之爲 'dative of closer definition'. Black 72 認爲原文直譯的意思是「亞伯拉罕沒有在信心上病倒」（採 ἀσθενέω 的另一意思：「生病」），而根據拉比傳統，亞伯拉罕受割禮時病倒了；因此 Black 問道：保羅是否故意將亞伯拉罕因信稱義時的健壯情況與他受割禮時的軟弱構成對比呢？這樣把亞伯拉罕屬靈的「健壯」和他身體上的「軟弱」拉上關係（透過給予 ἀσθενήσας 一個與文理不符的意思），委實流於牽強。參 20～21 節註釋註 14。

4 Schlier 134.

5 'he considered not' (KJV), 'he did not consider' (NKJV). Black 73 認爲，κατανοεῖν 在舊約聖經中是用來翻譯希伯來文的 הִבִּיט（נָבַט）一字，意即「注意」，在這裏與「不」字連起來意即「不理會（他的身體）」。參下面註 7 所屬正文。

6 Cf. Metzger 510; Cranfield 1.247; Jeremias, 'Röm 4' 56 n.17; Käsemann 124; Leenhardt 124; Michel 173; Nygren 180-81; Schlatter, *Glaube* 345 n.; Stuhlmacher 74-75.

7 So J. Behm, *TDNT* 4.975; cf. NIV ('he faced the fact that . . . '). 亦參上面註 5。κατανοέω 在保羅書信出現僅此一次（新約共十四次）。

8 ἤδη 是否原來的說法，這問題並無定論（cf. Metzger 511）。英譯本保留此字的有 KJV,

伯來書的作者同樣用「已死」一詞來形容亞伯拉罕（來十一12），兩處都是指從生育的角度來看，亞伯拉罕（的身體）已無能爲力。[9]這是因爲亞伯拉罕當時已是「大約」一百歲（參：創十七1、17，二十一5）。[10]（二）「撒拉胎孕機能之死絕」（呂譯）——直譯可作「撒拉子宮的死狀」，[11]即是撒拉「生育的機能也已經喪失」（現中），[12]因爲當時她已九十歲了（參：創十七17）。「死狀」一詞並不是通常用以表達婦人「不能生育」（新譯）的字眼，保羅在這裏可能是故意選用了此詞，爲要表明亞伯拉罕所信、賜應許的神乃是「叫死人復活」的神（17b）。[13]另一方面，保羅及希伯來書的作者同樣用「已死」一詞來形容亞伯拉罕或其身體，這可能表示保羅在這裏是採用了傳統的解釋（即是將亞伯拉罕的情況視爲一種死狀），[14]而保羅既已稱亞伯拉罕的身體爲「已死」的，他就順勢也用同字根的抽象名詞「死狀」來形容撒拉的「胎……已絕孕」（思

NKJV, RV, NASB, NRSV, TEV. 省略此字的有 RSV, NEB, NIV. 中譯本多有「已」字，但「已死」可能是完成時態分詞的意譯，即「已」字不一定是 ἤδη 的翻譯。R. Bultmann（*TDNT* 4.894）提到一個墓碑，其上稱死者的屍體爲 σῶμα τὸ νενεκρωμένον. 由此看來，我們幾乎可說亞伯拉罕的身體是「如同死屍一般」！νενεκρωμένον 爲完成時態分詞，強調了「死去了」的狀況（cf. Fanning 416, cf. 418）。

9 Black 73 認爲，νενεκρωμένον = 希伯來文的 מת，意即性無能；他又指出，與此相反的「活潑的」一詞在出一19（見和合小字）意即在性事上「是健壯的」。νεκρόω 在新約另外只出現一次，指信徒當「治死」他們的邪情私慾（西三5）。

10 που = 'approximately' (BDF § 103). 按 Denney 620*b* 的解釋，ὑπάρχων（有別於 ὤν）提示，亞伯拉罕的年紀老邁是他的處境中「主要和基本的事實」。但在希臘時代的希臘文用法裏，ὑπάρχω 普遍地是 εἶναι 的代用詞（BAGD 838 [s.v. 2]; BDF § 414[1]）。

11 τὴν νέκρωσιν τῆς μήτρας Σάρρας = 'the deadness of Sarah's womb' (KJV, NKJV, NASB). νέκρωσις 在新約另外只出現一次（林後四10）。

12 當代的意譯（「撒拉已過了生育的歲數」）似乎是直接取自來十一12；但這做法不但完全忽視了本節的原文，也沒有考慮到這個事實：來十一12「雖然過了生育的歲數」那句話，很可能不是指著撒拉，而是指著亞伯拉罕而說的。參《來》2.268-74，尤其是 273-74。

13 So Moo I 289.

14 Moxnes 195-203 指出，四13～21 此段（尤其是 18～21 節）在多處與猶太人的傳統相符。

高）的事實。無論如何，保羅對亞伯拉罕及撒拉的描寫，跟他對神的描述（17b），二者之間的關聯是顯而易見的。

保羅在本節對亞伯拉罕的描述，與創世記某些經文比較之下，引起了兩個問題：（一）這裏說亞伯拉罕的身體如同已死，但創世記二十五章一至二節記載，亞伯拉罕從基土拉另外（即是除了從夏甲生以實瑪利，以及從撒拉生以撒外）生了六個兒子。釋經者多數認爲，基土拉是亞伯拉罕在撒拉死後（創二十三1～2），甚或可能在他爲以撒娶妻後（創二十四）才「續娶」（創二十五1，思高）的第二任妻子。[15] 在這前提下，一說認爲我們可合理地假定，神賜給「身體如同已死」之亞伯拉罕的生殖能力，並不是限於以撒一人的出生，而是延及亞伯拉罕續娶後所生的六個兒子。[16] 筆者則贊同少數釋經者所持的、另一個看法：亞伯拉罕藉基土拉生了六個兒子這種剛陽的表現提示，這些兒子不是生於以撒之後，而是生於以撒出生前很多年（參：創二十四1）；基土拉並不是亞伯拉罕於撒拉死後才續娶的妻，而是他於撒拉在生之時已納的「妾」（代上一32；創二十五6〔思高〕）。按這種理解，基土拉和她六個兒子的事載於創世記二十五章，並不表示這些事發生在撒拉死後（創二十三），而是由於作者結束了有關主要人物的記敘（撒拉去世、以撒成婚）之後，才附加次要的資料（包括次要的家譜）。承認這種文學上的編排，足以幫助我們了解爲甚麼以撒的出生是個神蹟。[17] 這樣，本節與創世記二十五章一至二節表面上互不協調的問題，其實並不存在。

---

[15] So, e.g., W. Baur, *ISBE* 3.10*a*; M. Newman, *IDB* 3.8*a*; T. C. Mitchell, *IBD* 2.849*b*.

[16] So, e.g., Kuss 192; Moo I 293; Mounce 129 n.73. Käsemann 124 則認爲：保羅似乎並沒有這樣假設；我們必須不理會創二十五有關基土拉的六個兒子的記載，保羅在 19～21 節的論證才可以成立。Käsemann（*Perspectives* 92）甚至說，若果這段經文的主題被這種假設遮蓋著，那是怪誕可笑的（'grotesque'）。

[17] Cf. *EBD* 621*b*-22*a* (s.v. 'Keturah'); Kidner, *Genesis* 1149-50:《來》2.271。

但無論保羅如何理解亞伯拉罕從基土拉生了六個兒子的記載，保羅在本段很可能根本沒有想到這事，因爲此事對他並無重要性：保羅是從神學而不是從歷史的角度看亞伯拉罕的事例，他欲說明的不是亞伯拉罕是誰，而是甚麼是信心；因此他從有關亞伯拉罕的歷史事實中選用了一些資料來說明信心的性質，而忽視其他的（包括亞伯拉罕從夏甲生以實瑪利，及從基土拉生六個兒子的事）。[18]

（二）本節說亞伯拉罕沒有在信心上衰弱下來，但創世記十七章十七節記載，亞伯拉罕聽到神的應許便笑起來，心裏說：「一百歲的人，還能得孩子嗎？撒拉已經九十歲了，還能生養嗎？」。一些釋經者認爲，保羅在這裏可能是把亞伯拉罕在創世記該節的話，不是看爲不信的表現，而是看爲表示亞伯拉罕誠實地和清楚地認定他實在的處境。[19] 可是，這解釋要我們假定保羅忽視了創世記十七章十八節的話，因爲亞伯拉罕在該節對神表達了「願以實瑪利能在你面前活著」（新譯）的願望，此願望顯示亞伯拉罕之笑（像撒拉的「心裏暗笑」，創十八12）是不信之笑。因此，較可取的解釋是：創世記十七章十七至十八節所記載的是亞伯拉罕對神的應許（創十七15～16）初步的反應，神的回應是重申祂的應許（創十七19、21），其後亞伯拉罕變成堅信神的應許，「雖然……明知自己的身體已經衰老，撒辣的胎也已絕孕；但他的信心卻沒有衰弱」（本節，思高）。[20]

---

[18] So Leenhardt 125. Cf. Michel 173 n.5. Dunn 1.220 也是認爲，保羅根本沒有想到基土拉的事（Dunn 視之爲以撒出生之後的事），但若保羅被人問及這事，他大抵會回答說，他的論證只是關乎按應許而生的後裔。

[19] Cf. Cranfield 1.247（這是此作者從 κατενόησεν 得來的解釋）；Rhyne 87; Moxnes 199（保羅像斐羅一樣以創十五6 來解釋亞伯拉罕在創十七17 的反應）。

[20] 參《來》2.269。Schlier 134 說：若亞伯拉罕停留在創十七17 的「笑」中，受他荒謬可笑的處境所影響，他的信心便會變成是軟弱的。

四 20　「並且仰望　神的應許，總沒有因不信心裏起疑惑，反倒因信心裏得堅固，將榮耀歸給　神，」

四 21　「且滿心相信　神所應許的必能作成。」

「並且仰望神的應許」原文的意思是「對於神的應許」（參思高）；[1]「並且仰望神的應許」這譯法，[2] 不合法地將「仰望」的意思加進經文裏，因而破壞了「對於神的應許」與「沒有……起疑惑」（以及「得堅固」）之間文法上的關連。[3] 本節重拾上一節的主要意思（19a）並從正反兩面發揮：亞伯拉罕（正視了自己和撒拉的狀況〔19b〕但）「沒有在信心上衰弱下來，……這就是說，對於神的應許，他（一）沒有……（二）反倒……」。[4]

（一）「因不信」這譯法將原文片語視爲表達原因，[5] 將原文視爲「憑藉格」（=「藉著不信」）[6] 也得出大致相同的意思；不過，原文片語最宜視爲表達疑惑的方式，意即不信表明對神應許的疑惑。[7]「不信」不僅是缺乏信心，而是拒絕相信神所給的應許。[8]

1　εἰς τὴν ἐπαγγελίαν τοῦ θεοῦ = 'with respect to the promise of God' (NASB). εἰς 的功用相當於 dative of respect（so Moule 204）；cf. Jeremias, 'Röm 4' 56; Cranfield 1.248. 另一些釋經者則視之爲表達原因：「由於神的應許」（MHT 3.266; A. Oepke, *TDNT* 2.427）。

2　Cf. RV ('looking unto the promise of God'); Barrett 91 ('Looking rather to God's promise').

3　Cranfield 1.248 指出此點。

4　Cf. Moo I 290.

5　I.e., τῇ ἀπιστίᾳ = dative of cause（so, e.g., BDF § 196; MHT 3.242; Käsemann 124; cf. RSV, NRSV; 新譯、思高）。

6　I.e., τῇ ἀπιστίᾳ = instrumental dative（so, e.g., Lightfoot 282; SH 115; Murray 1.150; cf. KJV, NKJV, NIV; 呂譯）。

7　So Schlier 134. I.e., τῇ ἀπιστίᾳ = dative of manner: 'in unbelief' (NASB; Kuss 192; Bruce, *Paraphrase* 195; Cranfield 1.226).

8　Michel 173, endorsed by Cranfield 1.248. Davies 171 n.2 認爲：「沒有不信」這話似乎與創十六的記載（亞伯拉罕試圖用自己的方法實現神的應許）互不一致；不過，保羅這話很可能是指創十七以後的時期，如羅四19 的引句（創十七5）所提示的。可是，如上文（19 節註釋末段）所指出的，真正引起問題的是創十七17 而不是創十六；由於創十五4 的應許只說「你本身所生的，才成爲你的後裔」，十七16 才明說「我……要使你從她〔撒拉〕得一個兒

「疑惑」（新譯）意即「懷疑」（現中）；[9] 就證據所及，原文在新約之前並沒有這個意思，但在新約裏卻肯定有這個意思。[10]

（二）「因信……得堅固」這譯法（原文並無「心裏」）將原文的「信」字視爲表達原因或視爲憑藉格，與上一句的「因不信」平行。[11] 「得堅固」原文作「變得剛強」；一些釋經者將「因信變得剛強」解爲，亞伯拉罕的信心使他獲得新的力量，以致他能在老年生下以撒。[12] 不過，本句的上文（亞伯拉罕沒有存著不信之心懷疑神的應許）以及隨後的話（20c～21 節），都並無著眼於亞伯拉罕的生殖能力，反而似乎是把注意力集中在信心的性質本身；因此，本句較宜解爲指亞伯拉罕「在信心上」變得剛強。[13] 這樣，本句與第十九節的「沒有在信心上衰弱下來」前後呼應，證實了「在信心上」是對本句原文片語正確的理解。[14] 「得堅固」原文是動

子」，因此亞伯拉罕聽從撒萊的建議，試圖藉夏甲得子，似乎並不表示他「不信」神在創十五4 的應許。

[9] F. Büchsel（*TDNT* 3.947）認爲這字幾可譯爲「在內心分裂」（'inwardly divided'）；參雅一8 的「心懷二意」（δίψυχος）。

[10] So Jeremias, 'Röm 4' 56; cf. BAGD 185 (s.v. διακρίνω 2 b). 這意思爲 Barth 所質疑（'Rechtfertigung' 184 n.126, and in AnBib 42 [1970] 59-60 [in comment on Jeremias's article on Romans 4]）；同樣，Synge（'Not Doubt but Discriminate'）認爲 διακρίνω 在新約的基本意思是區別不同的事物，以致解決爭執（203*a*）；他把這裏的 διεκρίθη 意譯爲「決定（神的應許是不可能實現的）」（204*a*）。但照筆者所知，沒有其他的釋經者支持這二位作者的見解。留意這動詞的中間語態（羅十四23；徒十20；雅一6〔二次〕；猶 22）或過去不定時時態的被動語態（本節；太二十一21；可十一23）才是「懷疑」的意思。但這兩種語態並不是只有這個意思（參：徒十一2；猶 9）。主動語態的意思見：太十六3；徒十一12，十五9；林前四7，六5，十一29、31，十四29。（新約共十九次。）

[11] Cf. BDF, MHT（同註 5），Lightfoot, SH（同註 6）；RV ('through faith').

[12] Jeremias（'Röm 4' 56）及 SH 115 皆引來十一11～12 以支持此解釋。Barth（in AnBib 42 [1970] 61）給予 ἐνεδυναμώθη 生理或性方面的意思：「亞伯拉罕成爲具有性能力的」；參下面註 22。

[13] Cranfield 1.248. Cf. Leenhardt 125 2nd n.; Kuss 193; Byrne 160; KJV, NKJV, RV, NEB, NASB.

[14] [illegible]

詞「使成爲剛強」的被動語態，有釋經者認爲此詞的意思是亞伯拉罕「被（神）使（他）成爲剛強」；[15] 不過，在（甲）「亞伯拉罕沒有存著不信之心懷疑神的應許」（上一句）而是「在信心上變得剛強」和（乙）「亞伯拉罕沒有存著不信之心懷疑神的應許」（上一句）而是「在信心上被神使他變得剛強」這兩個講法之間，前者似乎較爲自然，亦與下文「把榮耀歸給神」（20c）和「滿心相信」（21a）這些主動的意思更爲一致，因此，原文動詞在這裏的意思較可能是「變得剛強」。[16] 亞伯拉罕「在信心上變得剛強」意即他的信心變得剛強；這是他的信心接受挑戰（他和撒拉的身體狀況告訴他，按人的計算，神的應許是無法實現的）而得勝的結果。[17]

亞伯拉罕的信心變得剛強，可見於（或引致）他兩方面的表現：[18]（一）他「將榮耀歸給神」（20c）——這詞語在此不是叫人從實招來的公式（如在約九24），[19] 也不只是感謝讚美神之意（如在路十七18；啓十九7）；「將榮耀歸給神」不是將神所沒有的（榮耀）給祂，而是主動地承認神是神、承認祂是祂所宣告的一

面的說法。τῇ πίστει 兩次皆爲 dative of respect; 參 19 節註釋註 3 及 Cranfield 1.248; Moo I 291. Black 72-73 認爲「變得剛強」此動詞繼續了 19 節「亞伯拉罕沒有在信心上病倒」那個比喻式的講法；但見該節註釋註 3 的評語。

[15] Cranfield 1.248-49; Wilckens 1.276. ἐνδυναμόω 的被動語態在新約另外出現三次：在徒九22 的意思是「變得剛強」，但在弗六10 和提後二1 都引起應如何解釋的問題。此字在新約出現的另三次爲主動語態（腓四13；提前一12；提後四17）。

[16] So, e.g., BAGD 263 (s.v. 2 b).

[17] Cf. Michel 173; Moo I 291.

[18] 即 ἐνεδυναμώθη 是由隨後的兩個分詞所引介的話（δοὺς δόξαν τῷ θεῷ καὶ πληροφορηθεὶς ὅτι κ.τ.λ.）加以解釋的；cf. Murray 1.151; Louw 1 § 10. Jeremias（'Röm 4' 57）則把 δοὺς . . . καὶ πληροφορηθείς（καί = epexegetic）視爲描寫那使亞伯拉罕變爲剛強的信心。

[19] 「你該將榮耀歸給神」意即「你必須在上帝面前說誠實話！」（現中）。參：書七19。此詞語（但不是同樣的意思）在舊約另見撒上六5；代上十六28、29；賽四十二12；耶十三16。

心的一種狀態。按保羅的意思，信心的行動和信心的對象此二者[2] 不可分割，像是兩樣獨立的東西似的。若果我們看不見信心的對象——神及其應許——就沒有信心的行動。[3]

四22 「所以，[1] 這就算爲他的義。」

本節與第三節前後呼應，表明了本章的主要題目是亞伯拉罕因信稱義的事例；下文（23～25 節）將會把這事例應用在讀者身上。[2] 保羅在此再次引用創世記十五章六節（不過他只引「這就算爲他的義」等字而省略了「亞伯拉罕信神」，參較 3 節），表示使人稱義的信心就是亞伯拉罕所示範的信心。因此，本節可說包含了一句濃縮的引句，其圓滿的意思即是：「這就是爲甚麼亞伯拉罕因信而『被上帝認爲義人』了」（現中）。按保羅在這裏的解釋，亞伯拉罕的信心之所以被神算爲他的義，就是因爲他信心的性質——這種信心將榮耀歸給神，並且全然信賴祂的信實和能力；這樣的信心反映了人與神的正當關係[3]（參四3 註釋倒數第二段）。

有釋經者問道：「我們能否合理地說，第二十二節是論及一種賞賜呢？……保羅對於亞伯拉罕之信心的素質言之甚詳，這是否對我們表明，即使對保羅而言（他否認我們可用順從來討好神），一個人的信心的素質〔在稱義的事上〕仍有相當的重要性？」[4] 鑑於保羅在上文已一再闡明稱義是「憑神的恩典，藉著人的信心」（三24～26，四4～8，參四16），第一個問題的答案是否定的。第二

---

2 二者依次即 '*fides qua creditur*' 及 '*fides quae creditur*'.

3 Nygren 181. Cf. Michel 173: 信心的能力是在神的應許中，不是在人本身。

1 διό 之後的 καί 是否原來經文的一部分是個沒有定論的問題（cf. Metzger 511）。正反的答案依次見：Stanley, *Scripture* 102 n.55 及 Cranfield 1.250; Byrne 161.

2 Cf. Schlier 135; Moo I 292.

3 Cf. Barrett 92; 廣格仁 161。See also Butterworth, 'Justification' 21（從創二十二16、18 可見，亞伯拉罕顯出了正確的態度，而這就是神所要的）。

4 Lambrecht-Thompson 81.「在稱義的事上」原文作 'in the process of justification'；筆者不同意稱義是個「過程」（參二13 註釋第二段），故在引句中修改如上。

個問題的答案則應是肯定的：本節的「所以」（=「這就是爲甚麼」）的確將重點放在亞伯拉罕信心的素質上；對保羅來說，使人稱義的信心是產生順服的信心（一5，參該節註釋第五、六段），[5] 他也必會同意雅各的看法，即是停留在教條認信層面的信心絕對不能使人得救（雅一19）。[6]

d　爲基督徒信心的原型（四23～25）

23 「算為他義」的這句話不是單為他寫的，

24 也是為我們將來得算為義之人寫的，就是我們這信　神使我們的主耶穌從死裏復活的人。

25 耶穌被交給人，是為我們的過犯；復活，是為叫我們稱義。

四 23　「『算爲他義』的這句話不是單爲他寫的，」

四 24　「也是爲我們將來得算爲義之人寫的，就是我們這信　神使我們的主耶穌從死裏復活的人。」

根據上文（1～22節）的釋經基礎，保羅在本章這最後數節，指出了聖經有關亞伯拉罕之記載與保羅當代讀者的關係。（由於我們與保羅同屬於基督首次降臨和將來再臨之間的末世時期，這裏的「我們」*在應用上*也就包括我們現代的信徒。）「算爲他義」原文只是「算爲他的」；這幾個字（原文只是二字）是一種濃縮的引句，即是保羅以原文的這兩個字代表創世記十五章六節全句。[1] 他說「亞伯拉罕信神，這就算爲他的義」（參3節）這話寫在聖經上，「不單是爲亞伯拉罕寫的」（23節，呂譯），意即不僅是爲要保存亞伯拉罕作爲忠

---

[5] 稱義的信心也是「藉著愛表達出來的信」（加五6，新譯）；不過，保羅的意思不是說，只有藉著愛表達出來的信心（即是有愛爲證的信心）才能使人稱義，而是說那使人稱義的信心，會藉愛心的行動表達出來。參《真理》304；Fung, *Galatians* 229-30.

[6] 參馮：「雅各書」57-58；Fung, 'James' 151.

[1] So Cranfield 1.250. *Pace* Stanley, *Scripture* 120; 他認爲保羅在本節是挑出上一節引句中的「算爲他的」等字，作進一步的論述。

信之士和信心英雄的事蹟，使其留名於後世，不會被人遺忘。[2] 這話「也是爲我們……寫的」，因爲這話所記載的事跟我們有直接的關係；保羅隨即解釋此點（24節）。[3]

「將來得稱爲義」較好的譯法是「將要被算爲義」（呂譯），限定動詞「將要」在原文是現在時態的；這詞有至少四種解釋。（一）這詞是指時間上的未來，「將要被算爲義」意即在末日的審判中得稱爲義。[4]（二）這詞不僅指將來，亦含必然之意。[5]（三）這詞不是僅指將來，而是指稱義是以信心的回應開始，直至來世完全成就。[6] 用以支持「將要」是指時間上之未來的理由包括兩點：這動詞在八章十三、十八節也是這個意思；「稱義」的未來時態在上文已多次指時間上的未來（二13，三20、30）。[7] 但這些理由值得置疑：三章二十、三十節的「稱義」很可能都是邏輯性的未來時態，表達一般的真理；[8]「將要」在八章十三節較可能也是邏輯性的意思，表示那句話是確定的（「必定」，新譯）。（四）保羅在本章上文所闡釋的、亞伯拉罕的因信「稱義」是在亞伯拉罕

---

2 Black 73; Cranfield 1.250. 參：來十一8～12、17～19；傳道經（＝思高德訓篇）四十四8、10、14～15、19～21（思高 20～23）。Hanson（*Studies* 75）用林前十11 來解釋「爲他寫的」這話：亞伯拉罕的事蹟記在聖經上，爲要使他可以作以色列人的榜樣。這解釋欠說服力。

3 舊約聖經所載的事蹟有教導新約信徒的功能，此點亦見於十五4；林前十6、11（參：提後三16）。Cf. Smith, 'Literature' 282-83; Goppelt, 'Romans 4' 316-17.

4 E.g., Michel 174 n.11; Käsemann 128; Schlier 135; Morris 214; Dunn 1.223.

5 So, e.g., Jeremias, 'Röm 4' 57 n.23; Barrett 92.

6 So Edwards 131. Dunn 1.223 認爲保羅用的字眼至少反映這樣的事實：稱義不僅是起初的被神接納，亦顧及末日的審判，其間需要繼續的信靠。

7 So Dunn 1.223.

8 關於這兩節，參三20a 註釋註 6、三20註釋註 6 及所屬正文、《真理》296-97，或 Fung, *Galatians* 233。關於二13，參該節註釋註 9 所屬正文，及《真理》296 或 Fung, *Galatians*

身上已發生的事；[9] 第五、六節論到神「算（為義）」的行動是用現在時態的；五章一節、九節都把稱義視為已在信徒生命中發生的事[10] ——這些事實提示，本節的「將要」是邏輯性的將來，同時含肯定之意，「將要被算為義」是指我們這些有本節所說的信心的人，[11] 必定（在現今）被算為義，這是按照神的定意發生的。[12]

我們所信的是「那使我們的主耶穌從死裏復活的上帝」（24節，現中）。[13] 使耶穌從死裏復活的是神，這是新約對「誰使耶穌復活」這問題典型的答案。[14] 保羅在這裏以神而非基督為基督徒信心的對象，因為他要把亞伯拉罕的信和基督徒的信連起來。[15] 當然，保羅不是將基督徒現今的處境等同為亞伯拉罕的處境；我們的處境有別於亞伯拉罕的，我們的信心顯然不能以同樣的方式表達（尤其參 19～21 節）。不過，亞伯拉罕的信心和我們的信心基本上是同樣的信心：（一）亞伯拉罕所信的是叫死人復活的神（17

---

9 留意過去不定時時態的 ἐλογίσθη 重複出現（3、9、10、22、23 節）。

10 原文依次用：現在時態的 λογίζεται（5、6 節；參三24：δικαιούμενοι）及過去不定時時態的 δικαιωθέντες（五1、9；參：林前六11：ἐδικαιώθητε）。

11 τοῖς πιστεύουσιν = 'to us who believe' (NKJV, RSV, NRSV), not 'if we believe' (KJV). 無冠詞的 πιστεύουσιν 才是表達後面的意思（so SH 116）。關於 πιστεύειν ἐπί + accusative of the person 這個結構，參四4～5 註釋註 14。

12 Cf. Cranfield 1.250; Moo I 295; Denney 621*a*; Thayer 397 (s.v. μέλλω 2 c); BAGD 501 (s.v. 1 c δ).

13 Richardson（*God* 263-65）指出，當一個動詞的主詞是神、受詞是基督時（如在本節），所指的總是基督的死或復活（唯一的例外是加一16）；受死及復活的基督就是神行動的「對象」。

14 參十9；徒三15，四10；林前六14，十五15；林後四14；加一1；弗一20；西二12；帖前一10；彼前一21。另外，被動語態的「復活」（divine passives: 羅四25，六9，七4，八34；林前十五4、12、20；林後五15；提後二8；參：羅六4）也是暗示，叫耶穌從死裏復活的是神（cf. J. L. Kreitzer, *DPL* 265*b*）。Cranfield 1.251 n.1 指出，只有約二19、21，十17、18這幾次，才說耶穌使自己復活。關於新約論復活所用的各種表達方式，詳見《腓》374 註196。

15 Cf. Mounce 131 n.83.

節），我們所信的是那使主耶穌從死裏復活的神——信心的對象同樣是那稱不虔敬之人爲義的神（5 節）；（二）亞伯拉罕的信被算爲他的義（3 節、9 節，尤其是 22 節），我們的信也叫我們被算爲義——二者同是稱義之信。不論是亞伯拉罕或我們，同一位神因信稱人爲義。[16]（三）亞伯拉罕對神的信心，不僅是關乎他要從自己和撒拉已失去生育機能的身體得子的神蹟，也是關乎神要藉著他（亞伯拉罕，透過他的後裔）使萬族得福的應許；這應許至終在基督和基督徒身上應驗了（參：加三16，26～29）。亞伯拉罕和我們所信的，同是這位賜此應許的神。因此，雖然在救恩歷史的過程中，這應許的明確內涵變得越發清晰，信心的對象亦似乎有所修改（從神轉到基督），[17] 但其實在終極的意義上，我們信心的對象始終是神。[18] 由此可見，亞伯拉罕的信心不但預示了基督徒的信心，而且至終是與基督徒的信心相同的；正是爲了這個緣故，亞伯拉罕作爲「基督徒信心的原型」具有普世性的意義。[19]

---

16 Cf. Kertelge, *Rechtfertigung* 193; Murray 1.153-54; Kuss 193; Michel 175; Guerra 124; Guerra, 'Romans 4' 269.

17 Boers（'Context' 450 n.31）指出，三21～24 及四23～25 這兩段論基督的經文，構成了本章有關亞伯拉罕之討論的框架。

18 Cf. Moo I 295; Käsemann 128. Dunn（'Quest' 717-18）提出「保羅神學的一個永無休止的問題」：若亞伯拉罕那樣的信心足以使人稱義，爲甚麼保羅的福音以基督爲明確的信心對象呢？Dunn 認爲保羅的答案大抵會是：神末世性的計畫以基督爲焦點到了這麼一個地步，以致在這末世，信基督等同於亞伯拉罕之信。

19 Cf. Käsemann, *Perspectives* 79, 98-99; 'the prototype of faith / Christian faith' 一詞在書中重複出現（85 / 79、94、95）。Hays（'Rom 4:1' 94-98）認爲：「也是爲我們」這話是指亞伯拉罕不僅是個堪作典範的個人（'an exemplary individual'），更是個代表性的人物（'an inclusive representative figure', 94），神稱亞伯拉罕爲義這福氣，同時「替代性地」（'vicariously', 94）臨到他的後裔。保羅並不區別兩種情形：（甲）由於原型的信心／順從而「在亞伯拉罕裏」（'in Abraham'）「替代性地」領受祝福，（乙）藉著重演原型的信心／順從（「像亞伯拉罕一樣」〔'like Abraham'〕）而領受祝福；此二者是分不開的（95）。按這種理解，保羅在本章對稱義的解釋，近乎猶太人「先祖之功德」的觀念（'the merit of the fathers', 95）；亞伯拉罕的信心／順從對他的後裔有替代性的救贖意義

四25 「耶穌被交給人，是爲我們的過犯；復活，是爲叫我們稱義。」

釋經者普遍認爲，保羅在本節引用了早期基督教的認信公式，[1] 或至少前半節是認信公式，後半節則是保羅對此公式的擴充。[2] 不過，這些看法並不是已經獲得證實的結論。[3] 至少，我們不能排除這個可能，即本節這兩句看似是傳統認信公式的話，其實是保羅自己創作的：稱義與耶穌的復活（而不是耶穌的死，參五9，三24～26）這較不尋常的聯繫，可能是受了文理的影響所致——亞伯拉罕因信稱義，而他所信的是那「叫死人復活」的神；耶穌的死與「過犯」（而不是「罪」，參：林前十五3；加一4）連起來，預示了五章十五至二十節的思路。[4]

本節對基督救贖工作的描寫，強烈地使人想起以賽亞書第四首僕人之歌（賽五十二13～五十三12）；[5] 保羅可能暗示，基督就是

（'vicarious soteriological consequences'），保羅在亞伯拉罕身上所見的，主要不是基督徒信心的範例（'paradigm'），而是預表和預示基督（'a typological foreshadowing of Christ'），因祂的順從眾人成爲義人（五19）（97-98）。類似的看法亦見於 Cranford, 'Romans 4' 87-88: 亞伯拉罕不是因信稱義的模範，而是「代表性的祖宗」（'representative forefather'），他把義帶給所有因信而與他有關的人。這些看法致命性的弱點，就是保羅完全沒有用「在亞伯拉罕裏」的講法（參較來七10）；在保羅的觀念中，預表和預示基督的代表性人物不是亞伯拉罕，而是亞當（參：羅五11～21〔尤其是 14 節〕；林前十五22），稱義也不是可以「在亞伯拉罕裏」「替代性地」獲得，而是藉著「在基督裏」的救贖、「靠著他的血」而得（羅三24，五9；參十9）。

1 E.g., Bultmann, *Theology* 1.46-47, 82, 293; Conzelmann, 'Problems' 177; Fannon, 'Tradition' 301; Reumann, *Righteousness* 38 (§73); Barrett 93; Cranfield 1.253; Käsemann 128; Ziesler 134; Edwards 129 ('doubtlessly' — 此字應作 'doubtless' 或 'undoubtedly').

2 So Furnish, 'Use' 117, 120. 按這種理解，保羅藉著後半節的擴充將基督的死與復活、贖罪與稱義連起來。

3 Kuss 195 就認爲這類看法純屬臆測，是完全不能證實的。

4 Cf. Dunn 1.240-41. Higgins（'Growth' 283）認爲保羅在這裏「開始詳釋」林前十五3 所引早期教會的宣告；參下註末 Morgan 的見解。

5 （1）比較：

LXX 賽五十三12 <u>διὰ</u> τὰς ἁμαρτίας αὐτῶν παρεδόθη

那爲人的罪而死並使多人得稱爲義的、耶和華的受苦僕人。[6]「被交給人」的原文動詞在八章三十二節以主動語態出現，指神把耶穌「交出來」（新譯）給人處死；本節用的被動語態所指的很可能也是同一回事。[7] 這就是說，此被動語態暗示，耶穌是被神「交在人手裏」（現中）；此被動語態本身並不包括「出賣」（太二十六25，二十七3；可十四10）之意，[8] 不過就事實而論，耶穌被神「交付」（思高）包括或引致耶穌被人「送官」（呂譯）「處死」（新譯）。

在本節內容的解釋上，可謂眾說紛紜；問題的關鍵在於介系詞「爲」字在前半節和後半節分別是甚麼意思。大致上，我們可區別

羅四25a　　ὃς παρεδόθη διὰ τὰ παραπτώματα ἡμῶν

後者與亞蘭文意譯本的賽五十三5b 完全相符（cf. J. Jeremias, *TDNT* 5.706 n.397; Bruce, *Tradition* 31 n.2）。（2）亦參：

LXX 賽五十三6　καὶ κύριος παρέδωκεν αὐτὸν ταῖς ἁμαρτίαις ἡμῶν

賽五十三5　αὐτὸς δὲ ἐτραυματίσθη διὰ τὰς ἀνομίας ἡμῶν
καὶ μεμαλάκισται διὰ τὰς ἁμαρτίας ἡμῶν

（3）賽五十三11（非 LXX）提到耶和華的僕人使多人得稱爲義，10、12 節暗示僕人在受苦後復活；多人的稱義與僕人的復活相連，就如（羅四25b）我們的稱義與耶穌的復活相連。Cf. Cranfield 1.251-52; Harrison 53（海爾遜 129）。Morgan 99 認爲，本節與賽五十三5、10、12 的相似處提示，「耶穌爲我們的過犯被交去處死」（新譯），乃是「照聖經所說」；參上註末 Higgins 見解。

6 Cf. Fitzmyer I 843*b* (§ 49); Fitzmyer II 389; C. G. Kruse, *DPL* 870*a-b*. Schweitzer（*Mysticism* 63）認爲，保羅之所以只是暗指賽五十三而沒有提引經文，可能是由於對他和早期基督教一般來說，以賽亞的僕人之歌所指的是耶穌，此點乃昭然若揭的。Seeley（*Death* 41-42）則認爲，羅四25a 並不代表一種圓滿的「僕人神學」。

7 J. B. Green（*DPL* 202*a-b*）指出，神爲要救贖世人而把耶穌「交出來」（本節，八32），或耶穌爲要救贖世人而「捨己」（加一4，二20）——兩個動詞在原文皆爲 παραδίδωμι——是保羅書信論基督十架之救贖意義的一種定了型的講法。

8 *Pace* Edwards 129; 作者認爲此動詞包含兩方面的意思：耶穌被猶大（及其他人）出賣，耶穌被神交出來。K. H. Rengstorf（*DNTT* 2.339）說，動詞在此肯定不是指猶大賣主，而是指耶穌之死。

三種立場。（一）介系詞兩次都有回溯性及指出原因的意思。[9] 此立場的基本前設是，鑑於兩個介詞片語在構造上完全平行，兩個介詞的意思應視爲相同的。前一句指出基督是因我們的過犯而死（我們的過犯在先，基督的死在後），對應著這個意思，後一句說基督是因我們的稱義而復活：我們的稱義在先，基督的復活在後；由於基督的死已使我們得稱爲義，祂的復活就宣告、證明，或向我們保證，祂的救贖之死已蒙神悅納，因此我們是已經稱義的。[10] 此立場的主要困難是：「稱義」一詞[11] 要被視爲相等於復和或補贖，即是屬於客觀、歷史性、一次而永遠作成之事的範疇，但是到本節爲止，動詞「稱義」在上文出現時（三24、26、28、30，四 2、5、9），包括最接近本節的第二十二節，所指的總是蒙神悅納、獲賜義者的地位，即是屬於救恩的應用及主觀取用的範疇；[12] 雖然動詞「稱義」在五章九節及名詞「稱義」在五章十八節都似乎是指客觀的事實，但就本節而論，將名詞「稱義」作出與上文的動詞「稱義」不同的解釋，是偏離了保羅一直在討論的題目（主觀經歷的稱義）。[13] 這就是說，若本節的「稱義」是指我們主觀經歷的得稱爲義，這第一個立場的困難便是在於：保羅認爲我們是在相信時得稱爲義，不是在基督復活前我們已得稱爲義。[14]

---

[9] I.e., διά = causal/retrospective.

[10] So, e.g., Schlatter 173 = (E) 118; Schlatter, *Glaube* 346; Vos, *Eschatology* 151-52; Hendriksen 1.161 (cf. 164); Harrison 53-54（海爾遜 129-30）；浸會 28。Cf. Moule 194 with n.1. Morris（*Preaching* 264）也是將第二個「爲」字解爲「因爲我們的稱義已經作成」，但 Morris 215 則認爲，兩個「爲」字都是表達原因，我們卻不要試圖詳細解釋其意思。

[11] δικαίωσις（另見於五18，新約僅此二次）是與 δικαιοῦσθαι 對應的抽象名詞，指稱義之舉（G. Schrenk, *TDNT* 2.223; Thayer 151[s.v.]）。

[12] 最後這句話並不適用於二13、三20；但即使是在這兩節，「稱義」所指的仍是屬於主觀經歷的範疇。

[13] Murray 1.155.

[14] Stott 135.

（二）介系詞第一次有回溯性及指出原因的意思，第二次則有前瞻性及表達目的之意：[15]「耶穌曾爲了我們的過犯被交付，又爲了使我們〔稱〕義而復活」（思高）。[16] 這是多數釋經者採納的解釋。[17]（三）介系詞兩次都有前瞻性及表示目的的意思：[18] 耶穌被交付，目的是爲我們贖罪；祂（被神使祂）復活，爲要使我們得稱爲義，祂的復活是我們稱義的基礎，同時也是我們的稱義的保證。[19] 第二、三兩個立場同樣把第二個介系詞視爲前瞻性及表達目的，只是對第一個介系詞有不同的解釋。第三個立場似乎有一優點，就是這看法保存了兩句的平行。可是，雖然兩個介詞片語在文法結構上完全平行，在其意思上卻絕不是平行的：「我們的過犯」是個完全負面的意思，「我們的稱義」則是完全正面的意思，因此，同一個介系詞在這兩句中有不同的意思（如第二立場的解釋）也是不足爲怪的。[20] 至於第一個介系詞，兩個立場的解釋都是可能的，[21]「爲」字甚或可能同時包括兩個意思：「由於我們的過犯」及「爲要贖罪」。[22] 總結有關本節兩個介詞片語的討論，筆者

---

[15] I.e., 1st διά = causal/retrospective, 2nd διά = final/prospective.

[16] Cf. TEV ('Because of our sins he was given over to die, and he was raised to life in order to put us right with God').

[17] E.g., Barrett 93; Barrett, *Paul* 116; Cousar, *Theology* 68 n.34; Cranfield 1.252; Gaffin, *Centrality* 122; Hooker, *Adam* 39 n.23; Käsemann 129; Kuss 193; Leenhardt 129 2nd n.; Manson 994*b* (§819h); Meyer, 'Rom. 3:25-26a' 204; MHT 3.265; Michel 175; Moo I 296-97; Moo II 1132*b*; Mounce 132 n.85; Stott 136; Wilckens 1.278.

[18] I.e., διά = final/prospective.

[19] Murray 1.155-56. Cf. Jeremias, 'Röm 4' 58; Martin, *Paul* 122 n.66; Schlier 136.

[20] Cranfield 1.252 n.1.

[21] Cf. SH 116: 'Here διὰ τὰ παραπτ[ώματα] may be retrospective . . . or it may be prospective'; 活泉 83。

[22] So A. Oepke, *TDNT* 2.70 ('in consequence of our sins and in order to expiate them'). Cf. Bruce 110 ('because of his people's sins' apparently = causal/retrospective), 113 ('to atone for his people's sins' = final/prospective).

認爲最可取的做法是以第二立場爲主，但同時納入第三立場的意思，全節的意思即是：耶穌是因我們的過犯（因我們犯了罪，因爲祂要替我們贖罪）而被交付於死亡；祂（被神使祂）復活，爲要使我們得稱爲義。

這兩句話描寫了救恩事件的雙重果效：除去人的過犯（這是消極的一面），以及賜予義者的地位（這是積極的一面）；[23] 消極的一面是連於基督的死，積極的一面則連於基督的復活。[24] 但基督的死與復活其實是同一件救恩事件兩個緊密相連的階段，[25] 因此好些釋經者都指出，雖然本節將基督的死與復活分開而論，我們卻不能「硬梆梆地」把經文解成好像基督的復活跟祂爲我們的贖罪無關、祂的死跟我們的稱義無關似的。[26] 在五章九節（亦參三24～26），保羅就把稱義連於基督之死；另一方面，保羅也把基督的復活連於我們的罪（得贖）——他對哥林多的信徒說，「基督若沒有復活，……你們〔便〕仍在你們的罪裏」（林前十五17，新譯）。因此不少釋經者都認爲，本節的前後兩句只是在形式上（不是在實質上）構成對比，這對比是辭令式而不是邏輯性的；[27] 這現象的形成可歸因於下面的兩個因素或其中的一個：（甲）由於前一句暗指以賽亞書五十三章十二節，導致基督的死與其復活被分開來提說，結果，基督的復活便似乎特別連於稱義；[28] （乙）鑑於亞伯拉罕

---

[23] Fitzmyer, *Paul* 55. Davies 167 指出，保羅在描寫基督的工作時，再次合併了「不算爲有罪」（7～8 節，引詩三十二1～2）和「算爲義」（3～5 節，引創十五6）這兩方面。

[24] Conzelmann, 'Problems' 177. Cf. Moule 194-95.

[25] Cf. Scott, *Christianity* 53; Wendland, *Mitte* 11; Pfleiderer, *Paulinism* 1.118; Wrede, *Paul* 101.

[26] So, correctly, Bruce 113（「硬梆梆地」原作 'woodenly'）；Fitzmyer I 843*b* (§ 49); Fitzmyer II 389; Whiteley, *Theology* 152.

[27] So, e.g., Barrett 93-94; Dodd 92; Hunter 54; Käsemann 129; Kuss 195; R. Bultmann, *TDNT* 3.18 n.77.

[28] Taylor, *Forgiveness* 50; cf. idem, 'Rom. 3:25' 298*b* n.10.

所信的是叫死人復活的神，而基督徒所信的同樣是叫基督從死裏復活的神，保羅有意強調基督的復活，因而把基督的死與復活分開。[29] 按這樣的理解，本節的兩句話其實構成一種希伯來式的「結合性平行句法」，所表達的一個意思即是：基督死而復活（這一件救恩事件的目的）是爲使我們罪得赦免和得稱爲義。[30]

不過，在強調本節不能「硬梆梆地」解成好像基督的復活跟贖罪無關、祂的死跟信徒的稱義無關之餘，筆者並不認爲剛提及的「結合性平行句法」的解釋足夠反映經文的意思。不管是甚麼因素引致保羅將基督的死與復活分開來提說，本節兩句話的構造可不是純粹由辭令方面的考慮斷定，而是本身饒有意義的：[31]（一）基督的死特別跟我們的過犯有關，因爲祂的死是由我們的罪引致的；在神的旨意中，基督必須受死，才可以解決我們罪的問題（參：林前十五3；加一4）。（二）基督的復活特別跟我們的稱義有關。在十章九至十節，我們的稱義也是連於基督的復活：「人心裏相信，就可以稱義」，而「心裏相信」意即「心裏信神叫他〔耶穌〕從死裏復活」。若基督死後沒有復活，這就表示祂的死沒有被神悅納爲「補贖之法」（三25；參：林前十五17），基督的死也就沒有成就稱義藉之而來的「救贖」（三24）。這就是說，我們的稱義有賴於基督爲我們成就救贖，而這救贖不是單由基督的死完成的，祂的死必須由祂的復活伴隨著；在這個意義上，基督的復活（與祂的死合

---

[29] Cf. G. Schrenk, *TDNT* 2.224; A. Oepke, *TDNT* 2.70.

[30] So, e.g., Reumann, *Righteousness* 39 (§74); Robinson 55; A. Charbel, as reported in *NTA* § 21(1977)-163.「結合性平行句法」即 synthetic/integrating parallelism.

[31] Cf. Cranfield 1.252; Knox 449. Hooker（*Adam* 39）認爲本節的雙重聯繫（過犯連於基督的死，稱義連於基督的復活）是保羅刻意安排的。但此作者所說保羅在第五章表明過犯如何引致眾人都死亡、「基督的復活又如何導致稱義和生命」這話，卻是值得商榷的，因爲第五章並無明白地提及基督的復活，稱義也不是連於基督的復活，反而是連於基督的死（9 節），或是連於基督的「義行」和「順從」（18、19 節）。

成一件救贖事件）是我們稱義的基礎，因此保羅可以說，神使基督復活，爲要使我們得稱爲義。[32]

本章開首「在血統上作我們祖先的亞伯拉罕」（1 節，新譯）這話裏面的「我們」是指猶太人，這就提示本章（其實是一18 起至本章末）是保羅與（假想的）未信主的猶太人進行的討論或辯論，保羅故意讓羅馬的讀者聽到這場辯論；到了第十六節和末後兩節，「我們」肯定是指基督徒。這就是說，保羅論證的對象已巧妙而不動聲色地從第一節所暗示的猶太人非基督徒，轉爲基督徒；他即將要直接對羅馬的基督徒讀者較詳細解釋，他的福音所論的因信稱義，對信徒有甚麼意義（五1～八39）。[33]

---

[32] 按 Gaffin（*Centrality* 123）的解釋，基督的復活和我們的稱義的準確關係是這樣的：耶穌因我們的過犯被交付於死亡，使祂在我們的定罪上與我們認同（定罪是我們的過犯的必然結果）；事實上，祂的死就是這種「在定罪上的聯合」（'solidarity in condemnation'）強烈的彰顯。因此，祂因我們的稱義而（被神使祂）復活，使祂在稱義的判決上與我們認同（這稱義的判決是祂藉著順服至死而爲祂自己〔與我們聯合爲一〕所建立的義的必然結果）；祂的復活就是這種「在稱義上的聯合」（'solidarity in justification'）強烈的彰顯。保羅沒有明說出來的假定是：耶穌的復活就是祂的稱義。祂的復活是祂以末後亞當的身分得稱爲義，即是「初熟之果」的稱義。這就是祂的復活和我們的稱義之間的牢固關係。這個解釋頗具吸引力，可是它有至少兩個弱點：（一）「稱義」同時用於基督和信徒身上，但基督的「稱義」能否與信徒的稱義認同？信徒的稱義是指他們被算爲無罪，且獲賜義者的地位；但基督的「稱義」其實是「得直」、「被顯爲正」（vindication）之意（cf. Moo I 409）。（二）若果這「沒有明說出來的假定」真是保羅的看法，卻沒有在保羅的詞彙上留下痕跡，那是奇怪的。保羅用來描寫信徒與基督之聯合的字詞十分豐富，包括：同釘十字架（羅六6；加二20）、同死（羅六8a；西二20；提後二11a）、同埋葬（羅六4；西二12a）、同復活（林後四14；西二12b，三1；參：弗二5、6a；西二13）、一同坐在天上（弗二6b）、生命與基督一同藏在神裏面（西三3）、同活（羅六8b；林後十三4；帖前五10；提後二11b）、一同受苦（羅八17d；參：腓三10）、同作後嗣（羅八17c）、同得榮耀（羅八17d）、一同顯現在榮耀裏（西三4）、一同作王（提後二12）。可是沒有「一同稱義」這個詞語。Cf. Bruce, *Christianity* 162, 163（作者對另一個、與 Gaffin 的解釋類似的看法的批判）。關於保羅用以表達信徒與基督契合之真理的詞彙，可參《羅馬書註釋卷貳》六8 註釋二、三兩段，以及陳濟民：《新約神學》74-75 之圖表。

[33] Cf. Byrne 157（作者似乎忽略了 16b 的「我們」）。 參一18～四25 註釋引言註 2 及所屬正文。

與加拉太書三章比較　保羅在羅馬書本章有關亞伯拉罕的討論中，多次引用（3、9、22 節）或暗指（13 節）創世記十五章六節，這四次分布於本章的頭三段（按本註釋的分段法；第三段再分爲兩段）。保羅解釋：亞伯拉罕是因信而不是因行爲稱義（1～8 節），他是在受割禮之前得稱爲義（9～12 節），他是以因信稱義者的身分、不是以在律法之下者的身分領受神的應許（13～17a），他對神及其應許的信心（17b～22 節）是基督徒信心的原型（23～25 節）。藉著本章的論證，保羅將亞伯拉罕從那些「藉（行）律法稱義」的代表的一方拿走，把他推舉出來作爲「因信稱義」者的典範。[1] 就是這樣，即使是從亞伯拉罕的角度來看，律法對救恩也並無意義；律法只是「後加」的（五20〔思高〕；參：加三19）；稱義所需的是唯獨信心。亞伯拉罕不但不能被用作因行律法稱義的代表，更反而是末世救恩之普世性的主要見證人。[2]

以下就本章與加拉太書三章（簡稱「加三」）對亞伯拉罕之討論提供比較，指出其異同之處，這種比較也許可以加深我們對本章的了解。[3]

（一）本章的基本經文創世記十五章六節，在加三亦有引用；不過，此舊約經文在加三第六節是用作一種直接與讀者有關的論證之基礎，在本章則是用作一種較系統性的、關乎因信稱義之闡釋的主題經文。[4] 在兩章的要點都是，稱義是基於信心（唯獨信心），不是基於律法的行爲。[5]

---

1 Cf. Nygren 168; Hunter 50; Grossouw, 'Entwicklung' 87.

2 Cf. Kertelge, *Rechtfertigung* 194.

3 以下有關加三的各項陳述，詳參《真理》或 Fung, *Galatians* 有關經文的註釋。

4 Cf. Bruce 104-5.「論證」即英文的 'argument'; 下同。

5 Tobin（'Romans 4' 444-45）認爲，與因信稱義相對的，在加三7～12 是「律法的行爲」（10 節），但在羅四1～8 則是較籠統的、按該得的得工價的作工者（4 節）。但是按上文的解釋，4 節的籠統性原則在 5 節獲得特別的應用，二節合起來仍然隱含了因信稱義與因律法的

（二）本章兩次使用「同類」的拉比釋經原則：先是用詩篇三十二篇一、二節來支持創世記十五章六節，證明亞伯拉罕稱義是藉著信，與行爲無關（6～8 節）；繼而用創世記該節來解釋詩篇該段，指出亞伯拉罕稱義是在他未受割禮之時（9～12 節），因此詩人所說在行爲以外蒙神稱義之福，也是臨到或適用於未受割禮而信的人。在加三，這釋經原則也是用了兩次（11、12 節，10、13 節），只是該處不是論及亞伯拉罕。

（三）本章引用亞伯拉罕是在受割禮前稱義的事實，以表明稱義與割禮無關（10～11 節）。保羅在加三也是對割禮之必須提出反對理由（儘管「割禮」的字眼並無出現），在同書五章（1～12 節）則明白地與猶太律法主義者爭辯，強烈地反對他們對外邦信徒所作的要求（他們認爲外邦信徒必須受割禮）；但是在該二處，保羅都沒有使用本章所用的、以亞伯拉罕生平事蹟的先後次序爲根據的論證。這不是因爲保羅在寫加拉太書時，尚未想到這個論證[6]（其論點可以輕易地從創世記的記敘得來），而可能是因保羅認爲這論證對加拉太的外邦基督徒不會有效。[7]

（四）兩章都辯證亞伯拉罕的事例表明律法與應許是互不相合的。在加三，保羅論證的邏輯是基於法律和歷史，其關鍵是應許乃先於律法此一事實（15～18 節）。本章的推理則是較爲教義性的：保羅不是（如在加三）從舊約的記敘推理說，神的應許在未有（摩西的）律法之先已給了一個得稱爲義的人（亞伯拉罕），因

行爲稱義的對比（參四4～5 註釋第三段）。

6 So Hanson, *Studies* 67.

7 So Bruce, *Galatians* 154-55. 布魯斯指出，加拉太的外邦基督徒大可以回答說，像亞伯拉罕一樣，他們是在沒受割禮的狀況下稱義的；他們現在準備接受割禮，就像亞伯拉罕在稱義後受割一樣；對他們如對亞伯拉罕一樣，割禮將會是他們在沒受割禮的狀況下因信稱義的印證。

此，這應許對所有的人應驗，必然是不須倚賴律法的；他的論點乃是，律法與應許是互相排斥的觀念（13～16 節）。[8]

（五）亞伯拉罕在兩章都以所有信徒的屬靈祖宗的身分出現：在加三，作亞伯拉罕的子孫等於和亞伯拉罕一同得福，即是因信稱義，因此，所有因信稱義的人都是亞伯拉罕的子孫（7～9 節）；[9] 在本章，亞伯拉罕在受割禮前得稱爲義並領受了應許（11～12、16 節），以及亞伯拉罕的信心與基督徒的信心實質上是同一種信心（23～25 節）的雙重事實，確保了亞伯拉罕爲普世信衆之父的身分。另一方面，加三將「亞伯拉罕的後裔」同時認同爲基督（16 節），而作亞伯拉罕的子孫實質上等於作神的兒女（26～29 節）；[10] 但在本章，「亞伯拉罕的後裔」（18、13 節）沒有被認

---

8 Cf. Denney 618*a*; Davidson-Martin 1023*b*.

9 Tobin（'Romans 4' 439）認爲，加三的論證將（甲）亞伯拉罕及那些因信而作亞伯拉罕真後裔的外邦人（6～9、14 節）和（乙）那些以遵行摩西律法爲本的人（10～12 節）成爲對比；基於這個對比，有人可能以爲保羅視亞伯拉罕爲有信心之外邦人的父，卻並不在任何的宗教意義上是猶太人的父。可是，三7「那以信爲本的人」顯然可包括猶太信徒；只不過由於加拉太書的讀者是外邦基督徒，亞伯拉罕也是猶太信徒的父這一點對保羅的論證並不重要，因此保羅沒有刻意提出。

10 這就是說，亞伯拉罕的一個真後裔是神的兒子基督；衆多的信徒因信**與基督聯合**而成爲亞伯拉罕的真後裔和神的兒女（參《真理》242 或 Fung, *Galatians* 178 的圖表）。再一次（參上註），Tobin（'Romans 4' 440-41）認爲加三15～18 引起了 6～14 節所引起的同一問題：若 16 節的「你那一個子孫」是指基督，神給亞伯拉罕的應許便繞過猶太人而去（亞伯拉罕的後裔在羅四13～17a 則同時包括猶太人及外邦人〔448-49〕）。可是，再一次，保羅在 15～18 節的辯證方式是由他讀者的外邦人身分，以及加拉太之爭論的性質所斷定的；到了 27～29 節，亞伯拉罕顯然也是猶太信徒的屬靈之父——「你們受洗歸入基督的，都是披戴基督了。並不分**猶太人**，希利尼人……。你們既屬乎基督，就是亞伯拉罕的後裔」；這就是說，屬乎基督的猶太人，與受洗歸入基督的外邦人，同是亞伯拉罕的後裔。基於本註及上註對 Tobin 的回應，筆者未能同意他的論點（同文 445、447-48），即保羅在羅四1～8、9～12 對亞伯拉罕的解釋（亞伯拉罕是猶太信徒及外邦信徒之父），與保羅在加三6～14 所採的方向（亞伯拉罕並非猶太人宗教意義上的祖先）完全不同（並且不像後者那麼有疑問），兩章所描寫的亞伯拉罕以不同的姿態出現（451）。事實乃是，不論在加三或羅四，亞伯拉罕都是猶太**信徒**以及外邦**信徒**之父（在羅四則同時是猶太人**血統上**的祖先〔1 節〕）；不過，由於兩章（二書）的讀者、場合及性質上的分別，兩章的辯證法及重點亦有所不同。

同爲基督，而是眾多的（亦參 16 節），作亞伯拉罕的子孫也沒有跟作神的兒女拉上關係（後一個觀念根本沒有出現）。[11] 這大抵是由於保羅在本章的關注，是要強調信徒之所以是亞伯拉罕的後裔，乃因他們具有與亞伯拉罕相同的信心。[12]

（六）神給亞伯拉罕的應許，在兩章都被視爲在福音傳給外邦人一事上獲得應驗：在加三，外邦人要因信得福的應許（8 節）在基督裏獲得應驗，祂的死使人從律法的咒詛下獲釋，並爲外邦人開啓了因信稱義之門（13節、14a）；在本章，亞伯拉罕及其後裔要承受世界的應許（13 節）也是在基督裏獲得應驗，祂的死與復活就是所有信徒（不僅是猶太人，也包括外邦人）稱義的基礎（17、23～25 節）。[13]

（七）第六點可以換一個講法表達如下：兩章都把稱義放在救恩歷史的架構內：在加三，亞伯拉罕之福（即是因信稱義之福）是藉著基督的工作臨到所有相信的人；在本章，神給亞伯拉罕的應許假定了因信稱義之福（參 13～17a 註釋總結〔三〕），這福氣同樣是爲所有相信的人所享有，就是那些信那使主耶穌從死裏復活之神的人（救恩是由基督的死與復活作成的）。

---

[11] 但在九6～9，保羅再次將作亞伯拉罕的子孫與作神的兒女認同。見該處註釋。

[12] Byrne 158.

[13] 兩章用不同的舊約引句：加三8 引創十二3 及二十二18（或十八18），羅四17 引創十七5。但羅四13 的背後可能是加三8 所引的經文；參四13註釋第三段。

參考書目

（在本註釋按作者姓氏，及書名或文章題目，或以英文黑體字或中文楷體字代表的、縮短的書名或文章題目引述）

參考書目（之一）：文章題目中有「羅馬書」、「羅馬人」、「羅馬」等詞的

甲部：題目中沒有提及經文章節的項目

Achtemeier, P. J. 'Unsearchable Judgments and Inscrutable Ways: Reflections on the Discussion of **Romans**', in E. H. Lovering, Jr. (ed.), *SBLSP* 1995 (Atlanta, GA n.d.) 521-34

Aune, D. E. '**Romans** as a Logos Protreptikos in the Context of Ancient Religious and Philosophical Propaganda', in M. Hengel and U. Heckel (ed.), *Paulus und das antike Judentum* (Tübingen 1991), 91-121 [reprinted in abbreviated form in *Debate* 278-96]

Baird, W. 'On Reading **Romans** in the Church Today', *Int* 34 (1980) 45-58

Bassler, J. M. 'Divine Impartiality in Paul's Letter to the **Romans**', *NovT* 28 (1984) 43-58

Beker, J. C. 'Conversations With A Friend **About Romans**', in P. W. Meyer *FS* 90-98

——— 'The **Faithfulness of God** and the Priority of Israel **in** Paul's Letter to the **Romans**', in K. Stendahl *FS* 10-16 [reprinted in *Debate* 327-32]

——— 'Paul's Letter to the **Romans as Model** for a Biblical Theology: Some Preliminary Observations', in B. W. Anderson *FS* 359-67

——— 'The Relationship between **Sin and Death in Romans**', in J. L. Martyn *FS* 55-61

——— '**Suffering and Triumph in** Paul's Letter to the **Romans**', *HBT* 7.2 (1985) 105-19

Betz, H. D. 'Christianity as Religion: Paul's Attempt at Definition in **Romans**', *JR* 71 (1991) 315-44

Bornkamm, G. 'Der **Römerbrief** als Testament des Paulus',

	Geschichte und Glaube. Zweiter Teil (München 1971) 120-39
————	'The Letter to the **Romans** as Paul's Last Will and Testament', in *Debate* 16-28 [originally in *ABR* 11 (1963) 2-14]
Brown, R. E.	'Further Reflections on the Origins of the **Church of Rome**', in J. L. Martyn *FS* (2) 98-115
Bruce, F. F.	'The **Romans** Debate — Continued', in *BJRL* 64 (1981-82) 334-59 [reprinted in *A Mind for What Matters: Collected Essays* (Grand Rapids 1990) 79-97; and in *Debate* 175-94]
Bultmann, R.	'Glossen im **Römerbrief**', *ThLZ* 72 (1947) 197-202
Campbell, D. A.	'Determining the Gospel through Rhetorical Analysis in Paul's Letter to the **Roman Christians**', in R. N. Longenecker *FS* 315-36
Campbell, W. S.	'The **Romans** Debate', *JSNT* 10 (1981) 19-28 [cf. 'Introduction to the Romans Debate: A Personal Perspective', *Gospel* 1-13]
————	'Salvation for Jews and Gentiles: Krister **Stendahl and** Paul's Letter to the **Romans**', in E. A. Livingstone (ed.), *Studia Biblica 1978*, III (JSNTSS 3; Sheffield 1980) 65-72
Castelli, E. A.	'Romans', in E. S. Fiorenza (ed.), *Searching the Scriptures. Volume 2: A Feminist Commentary* (London 1995) 272-300
Crafton, J. A.	'Paul's Rhetorical Vision and the Purpose of **Romans**: Toward a New Understanding', *NovT* 32 (1990) 317-39
Cranfield, C. E. B.	'Some Comments on Professor J.D.G. Dunn's *Christology in the Making* with Special Reference to the **Evidence of** the Epistle to the **Romans**', in G. B. Caird *FS* 267-80
————	'"The Works of the Law" in the Epistle to the **Romans**', *JSNT* 43 (1991) 89-101
Donfried, K. P.	'False Presuppositions in the Study of **Romans**', in *Debate* 102-25 [originally in *CBQ* 36 (1974) 332-58]
————	'Introduction 1977: The Nature and Scope of the **Romans Debate**', in *Debate* xli-xlvii
————	'Introduction 1991: The **Romans Debate since 1977**', in *Debate* xlix-lxxii
Drane, J. W.	'Why Did Paul Write **Romans**?' in F. F. Bruce *FS*(2) 208-27